

Zeitschrift
für die
neutestamentliche Wissenschaft
und
die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von
D. ERWIN PREUSCHEN
in Darmstadt

1905

Sechster Jahrgang — Heft 4

Inhalt:

	Seite
Die Begnadigung am Passabfeste. Von Prof. Dr. jur. Johannes Merkel	293
Der Schluss der Paulusakten. Von P. Corssen	317
The order of the Gospels in the parent of Codex Bezae. By Dom J. Chapman	339
Die erste Apologie Justins. III. Von J. A. Cramer	347
Miszelle:	
Petrusevangelium oder Ägypterevangelium. Von Daniel Völter	368



Alfred Töpelmann
(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)
(Südanlage 4) **Giessen** (Hessen)

1905

Für Grossbritannien und seine Kolonien:

Williams & Norgate, 14 Henrietta Street, Covent Garden, London W. C.

Für Amerika: **G. E. Stechert & Co.**, 129—133 West 20th St., New York

Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je etwa 6 Bogen Umfang) 10 Mark

Als 24. Heft der ganzen Reihe ausgegeben am 14. November 1905

Hierzu zwei Beilagen: 1) Verlagsverzeichnis von **Chr. Herm. Tauchnitz** in Leipzig
2) Verlagsbericht No. 3 von **Alfred Töpelmann** in Giessen

Die

„Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums“

erscheint jährlich in 4 Heften in der Stärke von je etwa 6 Bogen zum Preise von 10 Mark. Die Hefte werden im Februar, Mai, August und November ausgegeben. Einzelne Hefte sind nicht käuflich.

Alle Manuskripte und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an den mitunterzeichneten Herausgeber, D. **Erwin Preuschen** in **Darmstadt**, Mathildenstr. 11, erbeten. Herausgeber und Verlagsbuchhandlung ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustande einzuliefern. Die Zeitschrift wird in der neuen Rechtschreibung hergestellt.

Beiträge werden mit 16 Mark für den Bogen honoriert.

Die Zeitschrift bringt grundsätzlich keine Rezensionen. Unverlangt eingehende Rezensionsexemplare haben keinen Anspruch auf Rücksendung.

Die Herren Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Eine größere Anzahl von Sonderabzügen kann nur nach rechtzeitiger Mitteilung eines solchen Wunsches, am besten an die Verlagsbuchhandlung, hergestellt werden. Diese werden mit 15 Pfg. für den einzelnen Druckbogen oder dessen Teile berechnet.

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.

Der Herausgeber.

Die Verlagsbuchhandlung.

In der **Herderschen Verlagshandlung** in **Freiburg im Breisgau** ist soeben erschienen und kann durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Bardenhewer, Dr Otto, Professor der Theologie an der Universität München, **Mariä Verkündigung.**

Ein Kommentar zu Lukas I, 26—38. (Biblische Studien, X. Bd., 5. Heft.) gr. 8^o (VIII u. 180) M. 4.20

Auf eine Einleitung, welche die Echtheit und Unversehrtheit des Berichtes den mannigfachen Hypothesen moderner Theologie gegenüber in Schutz nimmt, folgt ein Kommentar, welcher den Wortlaut zergliedernd sämtlichen von gläubigem Standpunkt aus sich nahelegenden Fragen gerecht zu werden versucht. Umfassende Berücksichtigung findet die Geschichte der Exegese. Ausser der Wissenschaft kommt auch die Andacht zu ihrem Rechte.

Die Begnadigung am Passahfeste.

Von Prof. Dr. jur. Johannes Merkel in Göttingen.

I. Über die Begnadigung des Barabba an dem Passahfeste, bei welchem Jesus Christus hingerichtet wurde, sind die Berichte der vier synoptischen Evangelien und der von ihnen abhängigen apokryphischen Schriften¹ die einzigen Quellen. Sie stimmen darin überein, daß eine Sitte bestanden habe², nach welcher der römische Prokurator von Judäa bei festlicher Gelegenheit³ „dem Volke“ — eigentlich: der Menge⁴ — einen Gefesselten⁵ freizulassen⁶ pflegte, und zwar nach der vom „Volke“ selber getroffenen Auswahl.⁷ Dagegen weichen sie in folgenden Punkten voneinander ab:

1) Die Einen schreiben die „Gewohnheit“ dem Prokurator oder vielleicht sogar nur dem gegenwärtigen Prokurator Pontius Pilatus zu⁸, die Andern bezeichnen sie als eine einheimische.⁹

2) Die Einen sprechen von einem „Feste“ im allgemeinen¹⁰, die die Andern bloß vom Passah;¹¹ überliefert ist auch: „an dem Feste“,¹² worunter wahrscheinlich das Passahfest verstanden werden muß; ältere Übersetzungen und neuere Ausleger erklären sogar „an jedem Fest“.¹³

¹ Evangelia apocrypha rec. C. de Tischendorf, ed. 2 (1876).

² Matth. 27, 15: εἰώθει ὁ ἡγεμών; Marc. 15, 8: καθὼς αἰεὶ ἐποίει; Joh. 18, 39: Ἔστι δὲ συνήθεια ὑμῖν; wie Joh.: Ev. apocr. S. 240, 241 N., 358.

³ κατὰ ἑορτήν: Matth. 27, 15; Marc. 15, 6; Luc. 23, 17.

⁴ τῷ ὄχλῳ: Matth. 27, 15; Marc. 15, 8 und 15; αὐτοῖς: Marc. 15, 6; Luc. 23, 17; ὑμῖν: Joh. 18, 39.

⁵ ἓνα δέσμιον: Matth. 27, 15; Marc. 15, 6; ἓνα: Luc. 23, 17; Joh. 18, 39; ἓνα ἀπὸ τῶν κρατημένων εἰς φρουρὰν ὑπευθύνων: Ev. apocr. S. 299.

⁶ Regelmäßig: ἀπολύειν; aber Ev. apocr. S. 299: ἐλευθεροῦν; Acta Apost. 3, 14: χαρισθῆναι.

⁷ ὃν ἠθελον: Matth. 27, 15; ὃνπερ ἠτοῦντο: Marc. 15, 6; ὃν ἠτοῦντο: Luc. 23, 25; βούλεσθε: Joh. 18, 39. ⁸ So Matth. und Marc. oben N. 2.

⁹ So die anderen oben N. 2 Erwähnten. ¹⁰ Oben N. 3.

¹¹ Joh. 18, 39; „Fest der ungesäuerten Brote“: Ev. apocr. S. 299, 358.

¹² Cod. Cantabr. („D“) bei Matth. 27, 15 und Marc. 15, 6.

¹³ Syr. Curet. bei F. Crawford Burkitt, Evangelion Da-Mepharreshe Vol. I (1904) Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. VI. 1905.

3) Lukas drückt sich so aus, als ob eine Nötigung (ἀνάγκη) für den Prokurator bestanden hätte, diese Begnadigung vorzunehmen,¹ aber die Lesart der Stelle steht nicht fest.²

4) Auch die Verschiedenheit der für die Freilassung gebrauchten Ausdrücke: ἀπολύειν, ἐλευθεροῦν und χαριζῆσθαι ist zu beachten.³

II. Der Herkunft dieses Gewohnheitsrechtes hat man schon frühzeitig nachgedacht. So heißt es in den Kommentaren des Origenes: man solle sich nicht darüber verwundern — ein Zeichen dafür, daß der Berichterstatter doch es selber verwunderlich fand! —, daß die Römer schon bei Beginn ihrer Herrschaft über das jüdische Volk diesem jenen Brauch „geschenkt“ hätten: „Sic enim quasdam gratias praestant gentes eis, quos subjiunt sibi, donec confirmetur super eos jugum ipsorum“.⁴ Hierin liegt also bereits die Annahme eines von seiten der römischen Regierung aus Politik gemachten Zugeständnisses.⁵ Übrigens wird die Sitte für eine einheimische gehalten und, wie bei anderen Schriftstellern,⁶ an die alttestamentliche Erzählung von der Begnadigung Jonathans, welche auf Bitten des „Volkes“ geschah,⁷ angeknüpft.

Andere⁸ denken an das auch bei den Israeliten bestehende⁹ Asyl-
S. 165 (Matth. 27, 15); Sinait. bei Adalb. Merx, die vier kanonischen Evangelien, 1897, S. 61 (Matth. cit.) S. 100 (Marc. 15, 6); Peschitto bei G. H. Gwilliam, Tetraevangelium sanctum, 1901, S. 181 (Matth. cit.) S. 301 (Marc. cit.). So verstehen die Worte: „κατὰ ἑορτήν“: (oben N. 3) Paul Schanz, Komm. über das Ev. des h. Matth., 1879, S. 539; Chr. Gottl. Wilkii, clavis novi test. philologica, ed. Grimm, 1879, S. 157; G. L. Hahn, das Ev. des Lucas, 1894, S. 642; F. Blass, Grammatik des neutestamentl. Griechisch, 2. Aufl. 1902, S. 134, nämlich distributiv als Zeitbestimmung, wie: κατ' ἐνιαυτόν, κατὰ μῆνα, καθ' ἡμέραν, also: von Fest zu Fest. Vgl. auch Cod. „k“ nach Tischendorf, Nov. Test., zu Marc. 15, 8: „in singulis diebus festis.“ Auch von den bei den Israeliten an hohen Festen üblichen Hinrichtungen heißt es in der Mišnah: an allen Festen, s. H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, Anh. zum 2. u. 3. Bd.: die Altertümer des Volkes Israel (3. Ausg., 1866) S. 466 N. 2. — A. M.: bloß „während des Festes“: G. B. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms § 49, Aufl. 7, 1867, S. 374.

¹ Luc. 23, 17.

² Vgl. Th. Keim, Geschichte Jesu von Nazara, III (1872) S. 372 N. 4; Hahn a. O. S. 641 N. 1. Syr. Curet. bei Burkitt S. 407 hat v. 17 nicht und nach v. 19 die Worte: „und Pilatus war gewohnt, daß er für sie Einen am Feste freilasse“; vgl. auch Fr. Baethgen, Evangelienfragmente, 1885, S. 88. Ebenso Sin. bei Merx S. 173. Peschitto aber scheint nach Gwilliam S. 465 die Bemerkung hier überhaupt nicht zu enthalten.

³ S. oben N. 6.

⁴ Migne, Patrol. Gr., tom. 13 (1862), Sp. 1771 § 120.

⁵ Vgl. auch Beda zu Luc. 23: Migne Patrol. Lat., tom. 92 (1862), Sp. 612: „non imperialis legis sanctione, sed annua gentis, cui per talia placere gaudebat, consuetudine devinctus“ vgl. auch Sp. 121 und 905.

⁶ So bei Titus von Bostra nach Edm. Merillii Notae philol. in Passionem Christi, ed. nova, Helmstedt 1657, S. 18 (zu Joh. 18 Nr. 9). ⁷ I. Samuel. 14, 44. 45.

⁸ So Theophylaktus zu Joh. 18 bei Migne Patrol. Gr., tom. 124, (1864) Sp. 262 § 745. ⁹ Vgl. neuestens Alb. Hellwig im „Globus“, Bd. 87, 1905, Nr. 12, S. 213.

recht. Am häufigsten aber wird als Ausgangspunkt die Erinnerung an die Befreiung vom ägyptischen Joche angesehen,¹ weil sie gerade mit der dem Passahfeste zugrunde gelegten Idee der Verschonung und Versöhnung am besten übereinzustimmen schien:² „der Gefangene“, — so zitiert ein neuerer Schriftsteller³ — „welcher seiner Bande entledigt wurde, repräsentiert das Volk Israel, dessen Bande der Gott Israels in Ägypten gelöst hatte“.

Indessen wurde man auch schon bald darauf aufmerksam, daß der angebliche Brauch im Grunde dem Mosaischen Gesetz zuwiderlaufe, welches die Bestrafung des Verbrechers ohne Gnade⁴ zur Richtschnur nehme. Daher bemerkt z. B. Theophylaktus bei Erwägung der Frage: „unde moti Judaei consuetudinem habeant dimittendi unum vinctum“: „Primo enim dicere possumus, quod docentes doctrinas mandata hominum plurima iuxta sua capita protulerunt nec divinis usi fuerunt legibus, unde et hoc ita se habet inque consuetudinem abiit etiam absque ratione, qualia multa absque legis praecepto“.⁵ Diese Behauptung hätte freilich an der Vermutung eines einheimischen Gewohnheitsrechtes stützig machen oder wenigstens, wie es später geschehen ist, den Anlaß geben sollen, das Aufkommen der Sitte einer jüngeren Zeit zuzuweisen.

III. Der Erste, welcher, wie es scheint, durch jenen Widerspruch mit den Grundsätzen des mosaischen Rechtes in der Tat sich bewogen sah, der Annahme eines jüdischen Brauches zu widersprechen, war der bekannte Jurist und Staatsmann Hugo Grotius (1583—1645). Er meint, daß weder den Königen der Israeliten, noch dem Synedrium, geschweige denn der Volksmenge jemals eine solche Befugnis zugestanden haben könne, und er sucht die scheinbar seiner Annahme entgegenstehenden Fälle aus dem alten Testament, wie die Begnadigung des Jonathan, zu entkräften. Positiv geht seine Vermutung dahin, daß der Ursprung der Sitte bei den Römern zu suchen sei, daß dieselbe demnach vor der Einführung der römischen Herrschaft in Judäa überhaupt noch gar nicht bestanden habe. Er erinnert an die römischen Lektisternien, bei denen es nach dem Berichte des Livius zur Feier gehörte, auch den Gefesselten

¹ So von Beda, Haimo, Lyranus, namentlich auch von Johann Gerhard (1582—1637): *Harmoniae IV evangelistarum Chemnitio-Lysero-Gerhardinae*, tom. III (1704) S. 1890 und noch neuerdings von Gg. Bened. Winer: *Biblisches Realwörterbuch II* (3. Aufl. 1848) S. 202 und den daselbst Zitierten.

² Vgl. besonders Th. Keim a. O. S. 372. Man pflegt sich für diese Auffassung auf das „ὄμν“ bei Johannes (oben S. 293 N. 2) zu berufen. ³ G. L. Hahn a. a. S. 642.

⁴ Hierfür wird gewöhnlich auf Ep. ad Hebr. 10, 28: „χωρὶς οὐκ ἵκταιμῶν“ hingewiesen. ⁵ S. oben S. 294 N. 8.

für die Festtage ihre Fesseln abzunehmen,¹ und er hält es für wahrscheinlich, daß nach diesem Vorbilde durch Augustus erst diese Gnade dem jüdischen Volke verliehen wurde und daß deren Ausübung die Prokuratoren des Landes in ihre Mandate gesetzt erhielten. Denn ohne eine solche besondere Anweisung, nimmt er an, würden dieselben nicht imstande gewesen sein, ein Begnadigungsrecht zur Anwendung zu bringen.²

Die Meinung des Grotius fand bald Anhänger, welche sie teils mit teils ohne Nennung ihres Urhebers sich aneigneten.³ Jacobus Gothofredus nahm sie in seinen Kommentar zum Cod. Theod. auf und verstärkte das Beispiel der Lektisternien durch den Nachweis griechischer Analogien (bei den Thesmophorien und den Panathenaeen), ja er vermutete, wahrscheinlich geleitet durch die Überlieferung: „an jedem Fest“,⁴ daß die Israeliten auch an anderen Festen, als dem Passah, am Pfingst- und Laubhüttenfest einen ähnlichen Brauch ausgeübt hätten (mit welcher Bemerkung freilich eigentlich der Boden der Grotiusschen Ansicht verlassen war).⁵ Ohne Grotius zu nennen, folgten seiner Spur die Theologen Vossius, Hammond, Friedlieb und Spanheim.⁶ Zitiert wird er wieder bei den Juristen Goesius⁷ und Steller.⁸ Der letztere ist der seinerzeit berüchtigte Verteidiger des Richterspruches Pilati über Christum, dessen Gedächtnis vor kurzem erneuert worden ist.⁹ Diese Schriftsteller heben zum Teil auch wieder die politische Absicht hervor, von welcher sich die Römer bei Einführung des „Brauches“ hätten leiten

¹ Liv. V, 13, 8: „vinctis quoque demta in eos dies vincula“.

² H. Grotius, opera omnia theol., Basel 1732, II S. 266 (zu Matth. 27, 15).

³ Auch des Grotius Landsmann Burmannus soll sich auf seine Seite gestellt haben: Joh. Casp. Mercken, observat. criticae in S. S. Passionem, 1722, S. 577.

⁴ S. oben S. 293 N. 13.

⁵ Goth. zu Cod. Theod. 9, 38, 3 (ed. Ritter, 1738, tom. III S. 297).

⁶ Gerh. Joh. Vossius, Harmoniae evangelicae de passione — libri III, 1656, S. 228, 229. Henr. Hammond, A paraphrase and annotations upon all the Books of the New Test., 2. ed., 1659, S. 138. Phil. Henr. Friedlieb, Theol. exegetica, 1660, II S. 178. Frid. Spanhemii — opera, Lugd. Batav. 1701, I. S. 597.

⁷ Wilh. Goesius, Pilatus Judex, 1677 (geschrieben aber nach dem Datum der Vorrede bereits 1673) S. 49.

⁸ Johannis Stelleri, J. U. Doctoris Jenensis, Pilatus defensus una cum Danielis Maphanafi Mulchentiniensis confutatione scripti illius et disputatione academica Christiani Thomasia Ph. M. adversus idem Paradoxon, Lips. 1676, cap. 2 §§ 28—35. Die Schrift findet sich auch hinter Christiani Thomasia Dissertationes juridicae varii argumenti in academia Lipsiensi ab ipso publice habitae, Lips. et Halae 1695 S. 41. Sie rührt schon aus dem Jahre 1674 her.

⁹ Durch Borinski in der Beilage zur (Münchener) Allg. Zeitung 1904 Nr. 196 S. 386, anlässlich der später zu erwähnenden Schrift von Rosadi über den Prozeß Christi.

lassen, nämlich: um durch Gewährung einer besonderen Gunst das zu Unruhen und Aufständen geneigte Volk besser im Zaume halten zu können. Steller meint aber, gerade deshalb würde es höchst unwahrscheinlich sein, daß man das Privilegium öfter, als einmal im Jahre, gewährt habe: sonst hätte die Regierung den Unterworfenen doch allzusehr die Zügel schießen lassen.¹ Übrigens schreibt Hammond die Einrichtung, übereinstimmend mit einem Teile der Evangelien,² dem Pilatus zu, und Steller hält den Erzpriester Kajaphas für deren Entdecker („adinvent“), weil derselbe ja auch einen anderen Rat in Angelegenheit des Processes Christi dessen Verfolgern erteilt habe.³

Die Anhänger des Grotius reichen bis in die Neuzeit herein.⁴

IV. Noch zahlreicher als seine Anhänger sind aber wohl die Gegner des Grotius. Manche ließen sich durch ihn überhaupt nicht beirren, wie Johann Gerhard (1582—1637),⁵ Bertramus bei Raupp,⁶ und trugen die alten Meinungen vor, einig darin, daß der Brauch zwar ein altjüdischer, aber wegen seines Widerspruches mit den Vorschriften „Gottes“ ein verwerflicher sei,⁷ welchen die Römer nur aus Staatsklugheit geduldet hätten. Jedoch fügte man hinzu: die Regierung habe ihn insoferne eingeschränkt, als sie dem Prokurator ein Vorschlagsrecht zwischen zwei von ihm zu bestimmenden Delinquenten einräumte und dem „Volke“ fortan nur erlaubte, unter diesen beiden die Auswahl zu treffen.

Andere gingen der Auffassung des Grotius unmittelbar zu Leibe. So Ursinus, welcher vor allem die Zusammenstellung mit heidnischen Festgebräuchen mißbilligte und dieselbe mit der Annahme verglich, als wollte man das jüdische Passah selber aus solchen Quellen herleiten.⁸ Auch die Gegner Stellers wendeten sich natürlich, indem sie gegen seine Darstellung von dem Richterspruche des Pilatus Front machten, gleichzeitig gegen dessen Gewährsmann. Nur unterschieden sie sich voneinander, indem z. B. von Daniel Maphanafus (eigentlich Hartnaccius)⁹

¹ Steller a. O. § 26.

² Oben S. 293 N. 8.

³ Vgl. Joh. 11, 50; 18, 14.

⁴ Siehe die Zitate bei Keim a. O. S. 372 N. 3 und bei W. Brandt, die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums, 1893, S. 101 N. 2 (z. B. J. H. Friedlieb, Archäologie der Leidensgeschichte, 1843, S. 112).

⁵ S. oben S. 295 N. 1.

⁶ Jacob. Raupp, bibliothecae portatilis libri III, pars VI (Arnstadt 1657) S. 387 fig.

⁷ Raupp bezeichnet die Gewohnheit als „mala Judaeorum consuetudo“, Gerhard nennt sie eine von gewissen „hypocritae“ erfundene.

⁸ Joh. Henr. Ursinus, analectorum sacrorum libri VI, vol. I, ed. 2, 1668, S. 57 fig. (Kap. 41).

⁹ So soll der Verfasser der oben S. 296 N. 8 angeführten Schrift geheißen haben: A. F. Schott, Lipenii bibliothecae realis juridicae supplementa, 1775, S. 378. Dieser An-

nicht ein alter, sondern ein jüngerer jüdischer Brauch angenommen wurde, weil weder Josephus noch andere Berichterstatter über jüdische Sitte und jüdisches Leben von derartigen Dingen etwas wußten. Christian Thomasius, welcher ebenfalls gegen Steller schrieb,¹ beschränkte sich auf literarische Verweisungen und auf eine kurze Mißbilligung der Stellerschen Vermutung über den Rat des Kajaphas.²

Noch weiter ging John Spencer. Er verwirft fast sämtliche der bisher vertretenen Ansichten und bildet sich selbst eine neue. Er erklärt sich gegen die Ableitung der Sitte aus dem Gedächtnisse der Befreiung vom Joche Ägyptens unter Hervorhebung allgemeiner Gründe, wie z. B.: weil die Juden ja doch dort nicht gerade gefangen gesessen seien;³ er erhebt aber auch Einwendungen gegen die Analogie der heidnischen Feste, indem er — mit Recht — betont, daß dort nur von Massenbegnadigungen die Rede sei, während im vorliegenden Falle ein Einziger losgelassen werde. Die Berufung auf die römische Politik erscheint ihm ebenso wenig passend, einmal wegen der ἀνάγκη bei Lukas,⁴ sodann weil er sich nicht vorzustellen vermag, daß die Juden dermaßen „obtusa pectora“ besessen hätten, um eine so geringfügige Gnade, die sie noch dazu immer erst vom römischen Beamten erbitten mußten, beruhigend auf sich einwirken zu lassen. Ihn dünkt diese Freilassung eines Gefangenen viel eher ein Zeichen der Knechtschaft, als ein solches der Freiheit. Das Passahfest, meint er, sei auch ein viel zu sehr jüdischnationales Fest gewesen, als daß sich erwarten ließe, die Römer würden für dasselbe einen neuen Brauch eingeführt haben.

Nach Spencers Ansicht kommt die Sitte von den Griechen her, unter deren Herrschaft die Israeliten vielleicht früher gestanden oder von denen sie infolge bestehender Handelsbeziehungen solche Bräuche rezipiert hätten. Den Einwand, welcher dieser Annahme aus der soeben abgelehnten Analogie der Massenbegnadigung sofort selber erwächst,

sicht steht auch Anton Bynaeus, de morte Jesu Christi, lib. III, 1698, S. 99 flg. nicht fern, obgleich er wegen des „altum silentium“ der Quellen starken Zweifel hegt.

¹ Borinski an dem oben S. 296 N. 9 bezeichneten Orte hält für den Verfasser der S. 296 N. 8 genannten Schrift den Vater des Christian: Jakob Thomasius. Nun hat allerdings der Sohn öfters Arbeiten seines Vaters unter seinem eigenen Namen veröffentlicht (s. E. Landsberg, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, III Abt., I. Halbband, Noten, 1898, S. 47), aber nach den obigen Zitaten hat es doch den Anschein, als ob in der genannten Schrift eine Erstlingsdisputation des berühmteren der Beiden vorläge.

² a. O. (oben S. 296 N. 8) § 83.

³ Die Gründe werden reproduziert bei v. Walther (s. nachher) S. 189 flg.

⁴ Oben S. 294 N. 1.

sucht Spencer so zu entkräften: entweder wäre den Israeliten die Zulassung einer allgemeinen Straflosigkeit zu weit gegangen gewesen oder sie hätten doch Bedenken getragen, sich einem heidnischen Volke in jeder Beziehung anzuschließen.¹

V. Im 18. Jahrhundert wurde die Frage nach dem Ursprung der Passahbegnadigung mehrfach monographisch behandelt, ohne daß gerade wesentlich neue Ansichten oder Begründungen zutage getreten wären. Man beschränkte sich meistens auf eine Revision der geäußerten Meinungen und entschied sich dann für eine derselben, wobei man es keineswegs in allen Fällen für nötig hielt, seine Vorbilder gewissenhaft zu nennen. So hat der Schweinfurter Johann Wilhelm Englert (1731) die Frage einer eingehenden Darstellung unterzogen,² der Züricher Johann Konrad Hottinger (1739) — wie es scheint, besonders im Anschlusse an Bynaeus³ — die beiden Fragen behandelt, ob eine solche Gewohnheit an jedem Feste denkbar gewesen sein würde und ob sie eine jüdische oder eine heidnische war. In letzterer Beziehung verweist Hottinger auf die gerade bei jüdischen Nationalfesten üblichen Hinrichtungen,⁴ welche nach seiner Ansicht die Gewohnheit einer Begnadigung zu solcher Gelegenheit ausschließen, und andererseits macht er gegen die Vermutung einer Rezeption von den Heiden die Abneigung der Israeliten gegen Alles, was von dieser Seite her gekommen sei, geltend. Er glaubt, daß ein in späterer Zeit zu den bisherigen hinzugetretener Passah-Gebrauch angenommen werden müsse, welcher zur Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten eingeführt und von der römischen Regierung bestätigt worden sei.⁵

Ihm scheint zum Teile Langhansen in Königsberg, der überhaupt

¹ Joh. Spencer, de legibus Hebraeorum ritualibus, lib. 4 cap. 7 (Cantabrigae 1727, tom. II S. 1125 fig.). Für die Ableitung von den Griechen werden in der Dissertation von Jo. Guilielm. Englert: de indulgentiae Judaeorum paschalis tempore modoque (praeside Jo. Georg. Liebknecht), Giessae 1731, S. 12 noch andere Autoren angeführt, nämlich Heinr. Müller, Jesus patiens, Kap. 31, Thom. Crenius, meditat. pass., nr. 15 und „neuestens“ Sam. Friedr. Bucher, antiquitates bibl. S. 423 „aliquae“.

² S. vorige Note.

³ S. oben S. 297 N. 9.

⁴ Vgl. oben S. 293 N. 13 a. E. und H. Ewald, Geschichte Christus' und seiner Zeit, in: Geschichte des Volkes Israel, Bd. V, 3. Ausg., 1867, S. 570. Ferner Keim III S. 470. 471 und v. Orelli in Herzog-Hauck, Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche, 3. Aufl., Bd. 14, 1904, S. 755. 756.

⁵ J. C. Hottinger, diss. phil. de ritu dimittendi reum in festo Paschatis Judaeorum, in: Tempe Helvetica, tom. IV, sectio 2, 1739, S. 264 fig., besonders § 8 und § 15, ferner §§ 4, 8, 16, 17.

keine Gewährsmänner nennt, zu folgen.¹ Dann hat sich, ebenfalls eingehender, der „Königlich Preußische geheimde Rat“ v. Walther mit dem Problem beschäftigt, der unter Kritisierung und teilweise unter Bekämpfung seiner Vorgänger (besonders Spencers) zu dem Ergebnis gelangt, daß es nicht nötig sei, den Brauch von anderen Völkern abzuleiten: vielleicht habe, wie nach Stellers Meinung Kajaphas,² so „ein dergleichen hocherleuchteter Lehrer“ (d. h. ein Rabbi) dem Volke einen derartig neuen Passahgebrauch „angeraten“.³

Die neueren Schriftsteller halten vielfach wieder an der Reminiszenz ägyptischer Befreiung fest,⁴ also an dem einheimischen Ursprung des Brauches, sowie an der besonderen Konzession von seiten der römischen Regierung.⁵ Nur zwei von ihnen wandeln eigene Wege.

Der eine derselben ist W. Brandt. Ihn dünkt ein römischer Prokurator, welcher einer unterjochten, aber stets zur Rebellion geneigten Bevölkerung den Rat gibt (wie Johannes es darstellt), sich einen Gefangenen auszusuchen, dem die Freiheit erteilt werden soll, ein Prokurator, welcher hierzu aus freien Stücken sich erbietet, „einfach eine Unmöglichkeit“ und die Vorstellung, daß dies alljährlich in der Hauptstadt sich wiederholt habe, zu einer Zeit, wo am ersten Unruhen zu befürchten gewesen wären, „der vollendete Widersinn“. Aber auch von einer Verpflichtung, jenes zu tun, meint Brandt, könne keine Rede sein: „denn welcher Senat oder Kaiser hätte solch ein Privilegium anerkannt?“ Dennoch erscheint dem Kritiker die Person des Barabba „zu konkret, als daß man sie für völlig aus der Luft gegriffen halten dürfte“. Er hält Barabba für den Sohn eines angesehenen Gesetzeslehrers, der irgend einmal, vielleicht viel später, als zu Christi Zeit, einer Freveltat wegen verhaftet und vom „Volke“ aus Rücksicht auf das Ansehen seines Vaters

¹ *Programma de ritu dimittendi captivum in festo Paschatos Judaeorum feriis paschalibus propositum a rectore et senatu regiae academiae Regiomontanae, anno 1757, XII p.* ² Vgl. oben S. 297 N. 3.

³ Anton Balthasar von Walther, *Juristisch-historische Betrachtungen über die Geschichte vom Leiden und Sterben Jesu Christi*, 2. Ausg., 1777, S. 189 flg., besonders § 4.

⁴ So Winer, Keim und Hahn, s. oben S. 295 N. 1—3.

⁵ Vgl. Langen, die letzten Lebenstage Jesu, 1864, S. 272 und dort N. 1 Zitierte, ferner Hase und nach ihm F. Godet (Wunderlich-Schmid), *Komm. z. Ev. des Johannes*, II. Teil, 3. Aufl., 1892, S. 565. Hirschfeld in den *Sitzungsberichten der königl. Preuß. Ak. d. Wiss. zu Berlin*, Jahrg. 1889, S. 439 spricht von „kaiserlicher Ermächtigung“; ihm folgt E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, I, 3. und 4. Aufl., 1901, S. 469. Bei v. Orelli in *Herzog-Hauck, Realencyklop. a. a. O.* S. 755 flg. findet sich nur die kurze Bemerkung, daß die Gewohnheit des Prokurators „ohne Zweifel die Absicht hatte, die Juden günstig zu stimmen“.

von Bestrafung frei gebeten sei. Dieser Fall, nimmt er an, habe bei den Christen die „Reflexion“ hervorgerufen, daß der Sohn des Rabbân, der Mörder, losgelassen worden sei, daß seinetwegen das Volk demonstrierte und Vornehme sich verwendet hätten, während für Christus nichts dergleichen geschah. Daran habe sich sodann die „Vorstellung“ angeschlossen, als ob beide Fälle gleichzeitig gewesen seien und in Zusammenhang miteinander ständen, und: „unter Christen heidnischer Nation tat man gar leicht auch den Schritt weiter, das entgegengesetzte Verfahren des Statthalters mit Jesus ebenfalls dem Begehren des Volkes zuzuschreiben; und als man den Nichtjuden Pilatus noch mehr entschuldigen wollte, geriet man auf die Meinung, Einen habe er wohl freigegeben müssen. Ihre letzte phantastische Ausbildung kann die Legende nur irgendwo im Herzen des römischen Reiches, etwa in Rom selbst erhalten haben, wo ein einfacher schriftstellernder Christ weniger als im Osten der Monarchie Anlaß hatte, sich die Stellung eines Prokurators in den Grenzlanden klar zu machen.“¹

Hier wird also der ganze evangelische Bericht für eine spätere freie Erfindung erklärt, eine Möglichkeit, welcher bereits Hirschfeld mit den Worten Raum gegeben hatte: „wenn sie (nämlich die Freigebung des Barabba) nicht als ein zur Entlastung des Pilatus hinzugefügter Zug anzusehen ist.“² Von Neuere aber ist dieses Verfahren doch verschieden beurteilt worden.³

In anderer Weise sucht sich der jüngste Revisor des Prozesses Christi mit der Sache abzufinden. Giovanni Rosadi hält an der Begnadigung durch Pilatus fest und glaubt, daß bei römischen Beamten auch eine römische Begnadigungsart zur Anwendung gekommen sein müsse. Da nun von den verschiedenen Spezies der letzteren die *abolitio ex lege* und *abolitio publica* nicht zutreffen, so liege vermutlich eine *abolitio privata* vor, d. h. eine Befreiung des Angeklagten durch den Rücktritt des Anklägers. Eine solche nämlich habe Pilatus vermittelst seiner Vorschläge veranlassen wollen, und da zu den gesetzlichen Gründen des Rücktritts, wie z. B. nachweisbarer Irrtum des Anklägers, die Genehmigung des Richters hinzutreten müsse, auch veranlassen können. Durch die Aufstellung der Alternative zwischen Barabba und Christus habe er den

¹ W. Brandt a. O. (S. 297 N. 4) S. 98 flg., S. 102 und 105. ² S. oben S. 300 N. 5.

³ Johannes Weiß, das älteste Evangelium, 1903, S. 327 hält die Bedenken Brandts für „berechtigt“, P. W. Schmidt, die Geschichte Jesu, II, 1904, S. 385 dagegen spricht ihnen „die kritische Berechtigung“ ab.

Anklägern des letzteren — als welche er das Synedrium und das „Volk“ betrachtet¹ — ihren Entschluß erleichtern wollen.²

Diese Auffassung leidet an starken juristischen Unklarheiten und Unrichtigkeiten.³ Sie würde zur Voraussetzung haben, daß man die Volksmenge sich in der Rolle eines wirklichen Anklägers neben dem Synedrium zu denken hätte, während als Ankläger stets nur einzelne Personen zugelassen zu werden pflegten, sie würde ferner die Anwendung des römischen Akkusationsverfahrens vor Pilatus voraussetzen, eine Vorstellung, von welcher doch erst vor kurzem Mommsen die Wissenschaft befreit hat,⁴ und sie würde endlich die Verhandlung vor dem Synedrium selber ignorieren, welche der Verfasser freilich nur mit einem Anklagebeschluß und nicht mit einem Todesurteil schließen läßt.⁵ Der tatsächliche Sachverhalt scheint doch der gewesen zu sein, daß die Ortsbehörde, der Rat von Jerusalem, in Bezug auf Christum ein Todesurteil fällte, welches er unter der Römerherrschaft in der Regel nicht mehr zu vollstrecken in der Lage war, zu dessen Vollzug er vielmehr die Genehmigung des Prokurators bedurfte, der es durch seine Soldaten selber vollziehen ließ. Das heißt allerdings Stellung nehmen in der alten Streitfrage, ob „die Juden“ die Richter Christi gewesen seien oder Pilatus.⁶

VI. Sucht man sich nach Betrachtung der bisherigen literarischen Versuche ein eigenes Urteil zu bilden, so wird vor allem festgestellt werden dürfen, daß das mosaische Recht jedenfalls der Begnadigung von Verbrechern nicht zuneigte und daß von diesem Gesichtspunkte aus die spontane Bildung eines Gewohnheitsrechtes der fraglichen Art außerordentlich unwahrscheinlich ist. Die Könige der Israeliten besaßen jene Befugnis nicht.⁷ Wenn ein selbständiges Begnadigungsrecht eines

¹ „il popolo e per esso e con esso il Sinedrio“.

² Giov. Rosadi, il processo di Gesù, 3. ed., 1904, S. 361 flg.

³ Vgl. auch die Besprechung der Schrift vom theologischen Gesichtspunkte aus durch Holtzmann in der Deutschen Literaturzeitung 1904 Nr. 48 Sp. 2912 flg.

⁴ Th. Mommsen in der Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch., Jahrg. III, 1902, S. 198 flg. ⁵ A. O. S. 273. 323.

⁶ Den Anfang der reichhaltigen Literatur über diese Frage scheint Ludov. Montaltus (Ende des XV. Jahrhunderts) in seinem Traktat: „super reprobatione sententiae Pilati“ im s. g. Tractatus Tractatum, Venet. 1584, tom. 14 Bl. 8—23 zu machen. Eine nicht gerade besonders musterhafte Literaturübersicht über den Prozeß Christi gibt Gustav Adolf Müller, Pontius Pilatus, 1888, S. V—VIII. Vgl. neuestens v. Dobschütz in Herzog-Hauck, Realencyklop., 3. Aufl., Bd. 15, 1904, S. 397 flg.

⁷ Vgl. Goldstaub in den Commentationes in honorem Guil. Studemund, 1889, S. 284 N. 1; Rosadi a. O. S. 347.

Machthabers hier in Frage kommt, so kann es nur dasjenige des römischen Prokurators selber sein. Dieses ist freilich angezweifelt worden,¹ und wenn man die Äußerungen der um die Wende des dritten nachchristlichen Jahrhunderts schreibenden römischen Juristen betrachtet,² so gewinnt es allerdings den Anschein, als sei den Provinzialstatthaltern jenes Recht hinsichtlich der ihrer Macht unterworfenen Provinzialen — denn für römische Bürger galt, wie der Prozeß des Apostels Paulus zeigt, etwas anderes — niemals zugestanden worden. Allein es dürfte in dieser Beziehung eine allmähliche Entwicklung eingetreten sein und ein mit der Zunahme der kaiserlichen Macht in Zusammenhang stehender Umschwung der verwaltungsrechtlichen Normen stattgefunden haben.³ Zur Zeit des Pontius Pilatus wird sich der Statthalter von Judäa noch im Besitze der vollen Verfügungsgewalt über todeswürdige Provinzialen befunden haben; er konnte sie hinrichten lassen oder sie freigeben,⁴ und Berichte über Anwendung der letzteren Befugnis fehlen nicht.⁵ Übrigens stimmen ja auch die evangelischen Berichte darin überein, daß sie die Loslassung als eine vom Prokurator zu verfügende hinstellen.

Allerdings kommt hier in Betracht, daß Pilatus, wenn die oben angeführte Auffassung über den Gang des Verfahrens gegen Jesus Christus die richtige ist, mit der ihm zustehenden Freilassung Christi über ein von einem anderen Richter gesprochenes Todesurteil sich hinweggesetzt haben würde. Allein, da die jüdische Lokalbehörde, wie bemerkt, kein Recht mehr gehabt zu haben scheint, Todesurteile zu vollziehen,⁶ und sie jedenfalls die vorliegende Strafsache tatsächlich dem römischen Beamten übertrug, so lag beides, Bestätigung und Versagung, in der Hand des Statt-

¹ Es geschah bereits durch Grotius: oben S. 296; daran halten auch Hirschfeld (1889) und Schürer — oben S. 300 N. 5 — noch fest.

² z. B. Modestinus: Dig. 48, 19, 31 pr.: „Ad bestias damnatos favore populi praesces dimittere non debet: sed — principem consulere debet“.

³ Vgl. meine Abhandlungen aus dem Gebiete des röm. Rechtes, I, 1881, S. 47 ff., 67 ff.

⁴ Die Worte, welche Pilatus in dieser Beziehung zu Christus nach dem Berichte des Johannes 19, 10 gesprochen haben soll: „οὐκ οἶδας ὅτι ἔξουσίαν ἔχω σταυρῶσαι σε καὶ ἔξουσίαν ἔχω ἀπολύσαι σε;“ dürften die volle Wahrheit enthalten. Die Gegner des Pilatus haben sie freilich beanstandet und für eine Anmaßung erklärt; vgl. Maphanafus a. O. cap. 16 und Thomasius a. O. § 46; übrigens stören sie auch Steller, vgl. cap. III § 61.

⁵ Josephus archaeol. 20, 9, 5 vgl. Schürer a. O. S. 585 N. 57.

⁶ Vgl. Mommsen in dieser Zeitschrift a. O. S. 199 N. 2 und 3. Zweifelnd: A. Brüll: Theol. Quartalschrift, Jahrg. 83, 1901, S. 400 ff.

halters, mag man ihm ein „*jus gladii*“ zuschreiben,¹ oder nicht.² In Bezug auf Barabba aber, der tatsächlich freigelassen wurde, dürfte ein eigenes Erkenntnis des Pilatus angenommen werden müssen; denn es stimmen allerdings die Lesarten darüber, wessen Gefangener Barabba gewesen, nicht völlig überein,³ indessen, wenn es richtig ist, daß er wegen Aufruhrs gefangen saß,⁴ so wird man ihn kaum anders, als in der Gewalt der Römer befindlich, sich zu denken haben, gegen welche doch sein Vergehen gerichtet gewesen sein muß.

Hat nun wohl der Prokurator von Judäa regelmäßig am Passahfeste Begnadigungen vorgenommen? Undenkbar würde es nicht sein, und man wird sich für die Möglichkeit eines solchen Brauches auf das Vorbild der Lektisternien⁵ und griechischer Feste wohl berufen dürfen. Denn die Annahme, daß nichts weiter zu geschehen pflegte, als was Livius berichtet, nämlich daß den Gefangenen für die Dauer der Festtage bloß ihre Fesseln abgenommen, sie aber gefangen geblieben seien,⁶ oder daß es sich gar nur um einen Brauch innerhalb der Familien gehandelt habe,⁷ dürfte nicht aufrecht erhalten werden können. Gewiß erfolgte die Abnahme der Fesseln nur für die Feiertage, aber dieselbe geschah doch zu dem Zwecke, um die Befreiten an den Feierlichkeiten des Festes teilnehmen zu lassen. Dies wird von den Alten deutlich gesagt, und geht auch daraus hervor, daß nach demselben Berichte auf unsühnbare Verbrecher die Loslassung deshalb keine Anwendung fand, weil sie doch von der Teilnahme an den Opfern ausgeschlossen gewesen sein würden.⁸ Aber, wie Livius hinzufügt, man trug religiöse

¹ Dies geschieht von Seiten Joach. Marquardts, *röm. Staatsverwaltung I*, 2. Aufl., 1881, S. 409 N. 4, sowie bei Hirschfeld a. O. S. 438 und Schürer a. O. S. 467 N. 75, 76.

² Bedenken dagegen ließen sich aus der verschiedenartigen Bedeutung und dem verschiedenartigen Umfange jener Befugnis ableiten, über welche vgl. Mommsen, *röm. Strafrecht* S. 243 flg.

³ Nach der gewöhnlichen Lesart bei Matth. 27, 16: „εἶχον δὲ τότε δέκμιον“ wäre Barabba ein Gefangener der Juden gewesen, aber es gibt auch die Lesart: „εἶχεν“. Schanz (oben S. 293 N. 13) a. O. S. 539 will freilich auch nach der ersteren Lesart die Römer verstehen. A. M. Strack-Zöckler, *Komm. z. den hl. Schriften*, B. Neues Test., 1. Abt., 2. Aufl., 1897, S. 199 (zu Matth 27, 16). Bei Marc. 15, 7 heißt es: „Ἦν δὲ ὁ λεγόμενος Β. μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένον οἴτινες ἐν τῇ σταδίᾳ φόνου πεποιθήκεισαν“.

⁴ Marc. 15, 7 Luc. 23, 19.

⁵ Vgl. über diese neuerdings Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 1902, S. 52 flg. (griechischer Ursprung) und S. 355 flg., sowie A. Leschtsch, *die abolitio paschalis*, *Freiburger jur. Diss.* 1904 S. 24 flg.

⁶ Dies scheint Keim a. O. S. 372 N. 3 zu meinen, jedenfalls aber nimmt es Brandt a. O. S. 101 an. ⁷ So Brandt S. 102.

⁸ Sopater, *διαίρεσις ζητημάτων* in: *Rhetores Graeci*, ed. Christ. Walz, vol. VIII, 1835, S. 72 v. 7: „εἶτα ἐξάγειν δεσμωτηρίου δίδωσιν“ — es ist von den Thesmophorien

Bedenken, die Leute, denen die Götter selber durch ihr Fest solche Hilfe gebracht zu haben schienen,¹ nachher aufs neue wieder in Fesseln legen zu lassen, was also von Rechts wegen zulässig gewesen sein würde, so gut wie nach einer *abolitio publica* in Rom binnen dreißigtägiger Frist eine neue Anklage gegen den Abolirten erhoben werden konnte. Es lag unzweifelhaft auch in der Macht der Losgelassenen, die Gelegenheit zu benutzen, um zu verschwinden, und davon zu laufen; dann trat ein, was Josephus als die Folge einer solchen Begnadigung schildert: „die Gefängnisse entleerten sich ihrer Insassen, das Land aber füllte sich mit Strolchen“.²

Die zweite der oben hervorgehobenen Ansichten³ ist durch eine immerhin beachtenswerte Nachricht des Dionysius von Halikarnassus⁴ veranlaßt worden, laut welcher bei einem Lektisternienfeste die von ihren Eigentümern in Ketten gelegten Sklaven befreit worden waren. Diese Bemerkung gibt indessen keinen Grund zur Annahme einer Beschränkung der bei solchen Gelegenheiten üblichen Freilassungen. Im Gegenteile wird man daraus zu entnehmen haben, daß sich die Gnade auf sämtliche Gefesselte bezog, und außerdem wird auch noch ein besonderer Fall erzählt, bei welchem ebenfalls die Loskettung eines Sklaven erfolgte.⁵ Ein Ehemann hatte seinen Sklaven wegen Verdachtes des unerlaubten Umganges mit seiner Frau gefesselt, war verweist und „ἐπιτάντων τῶν Θεμοφορίων“ löste die Frau dem Sklaven die Fesseln, der entlief. Ja man wird nicht zweifeln dürfen, daß auch auf Privatschuldner, welche nach dem Rechte der alten Zeit sich bei ihren Gläubigern in Haft befanden, die Freilassung sich erstreckt haben wird.⁶

Steht demnach der Heranziehung jener Analogien aus der Heidenwelt an und für sich nichts im Wege,⁷ so darf andererseits nicht über-

die Rede — „οὐς μετέχειν ἱερῶν καὶ σπονδῶν εὐαγές, οὐ τοὺς ἀκαθάρτους καὶ ἐναγείς καὶ τῶν περιβραντηρίων ἀπελαυνομένους.“

¹ Vgl. Sopater a. O. S. 67 v. 12: „δοκεῖν προσφάσει τῶν θεῶν λῦσαι τὸν οἰκέτην“.

² Josephus archaeol. 20, 9, 5 vgl. oben S. 303 N. 5. ³ Oben S. 304 bei N. 7.

⁴ Dion. Hal. 12, 10.

⁵ Es ist dieses der Fall, von welchem die oben S. 304 N. 8 erwähnte Erörterung des Rhetors Sopater ausgeht: a. O. S. 67.

⁶ Dies vermutet mit Recht W. Weißenborn, Titi Livi a. u. c. libri, II, 3. Aufl., 1865, S. 288 (zu Liv. V. 13, 8) wegen der Allgemeinheit der gebrauchten Ausdrücke. Vgl. Brandt a. O. S. 101 N. 3.

⁷ Es steht auch der Tag der Begnadigung (15. Nisan) nicht im Wege, denn es ist nicht notwendig, anzunehmen, daß die Begnadigung hier zum Zwecke der Beteiligung am Essen des Passahlammes (14. Nisan) hätte erfolgen müssen (vgl. S. 306 N. 1). Es gab noch andere Passahfestlichkeiten für den Gefangenen. A. M. allerdings Gust. Friedr.

sehen werden, daß doch erhebliche Unterschiede gegenüber dem vorliegenden Falle vorhanden sind. Der eine derselben ist schon lange hervorgehoben und erkannt worden: nämlich die angeblich übliche Loslassung bloß eines einzigen Gefangenen gegenüber den Massenbegnadigungen dort. Sodann aber ist auch noch zu beachten, daß hier eine besondere Gnadenerklärung von seiten des Prokurators in Frage steht, während an jenen Festen die Befreiungen sich als eine religiöse Folge des von der Obrigkeit — in Rom: dem Senate — angeordneten Festes von selber verstanden. Jedenfalls richtete sich in den letzteren Fällen der Gnadentakt nicht in der bei der Begnadigung des Barabba vorauszusetzenden Weise unmittelbar auf die Begnadigung und der Prokurator konnte sich — wenn man von den übrigen Begleiterscheinungen des vorliegenden Aktes einstweilen noch absieht — den Gegenstand seiner Gunst im einzelnen Falle auswählen.

Demnach beschränkt sich jene Analogie allerdings nur auf zwei Punkte: die festliche Gelegenheit, bei der etwas zu geschehen pflegte, und die Tatsache, daß bei einer solchen Gefangene von ihren Fesseln befreit und in Freiheit gesetzt worden sind.

Man glaubte indessen, wirkliche Spuren des Passahbrauches gerade für Judäa gefunden zu haben. Ein genauer Kenner der talmudistischen Literatur machte auf eine Stelle im Talmud aufmerksam, in welcher es heißt, daß für denjenigen, welchen man aus dem Gefängnisse zu entlassen versprochen hat, in gleicher Weise, wie für einen Kranken und einen Greis, vorausgesetzt, daß diese zur Aufnahme eines olivengroßen Quantums von Speise befähigt seien, das Passahlamm mit geschlachtet werden dürfe.¹ Damit wurden also Personen aufgezählt, welche nicht imstande waren, das Schlachten des Opfertieres selbst vorzunehmen, und die sich deshalb auf die Zulassung zu dem von anderen bereiteten Mahle angewiesen sahen. Die Beziehung der Äußerung auf die Passah-Begnadigung würde nun zur Voraussetzung haben, daß unter „demjenigen, welchen man aus dem Gefängnisse zu entlassen versprochen hat“, gerade der Eine alljährlich zu Begnadigende zu verstehen sein möchte. Allein mit dieser Auslegung wird doch etwas in die Stelle hineingebracht, was unbefangene Leser ihr nicht entnehmen werden. Eine allgemeine Be-

Wahle, Das Evang. nach Joh., 1888, S. 653, auch Godet a. O. S. 565 flg. und Meyer-Weiß, Krit.-exeget. Komm. über das N. T., 2. Abteil., 9. Aufl., 1902 S. 494 (zu Joh. 18, 39).

¹ Vgl. Christ. Schöttgen, *Horae Hebraicae et Talmudicae in univers. nov. testam.*, 1733, S. 235. Die Stelle s. bei Lazarus Goldschmidt, *der babylonische Talmud*, II, 1901, S. 654 flg.

merkung über die am Selbstschlachten verhinderten Personen nennt unter ihnen auch einen Gefangenen, welchem die Befreiung aus dem Gefängnisse „versprochen“ ist. Von einem solchen Versprechen ist in unserem Falle vollends keine Rede, sondern nur von wirklicher Befreiung. Es würde also immerhin noch ein kühner Schritt zu der Vermutung hin sein, daß jener Gefangene mit einem infolge der Sitte des Passahfestes frei werdenden zu identifizieren ist.¹

Auch mit der angeblichen „Befestigung“, welche die eben behandelte Stelle durch ein bei Josephus erzähltes Ereignis erfahren soll,² verhält es sich nicht anders. Die „Sikarier“ — so wird hier berichtet³ — drangen „κατὰ τὴν ἑορτήν“ (denn dasselbe stand bevor) in Jerusalem ein, nahmen den Sohn des Erzpriesters gefangen und ließen seinem Vater sagen: wenn es ihm gelinge, bei dem Prokurator Albinus die Loslassung von zehn ihrer Komplizen, welche dieser gefangen genommen hatte, durchzusetzen, so würden sie ihren Gefangenen wieder ausliefern. Diese an sich nicht ungewöhnliche Räubergeschichte würde in der Tat durch den Zeitpunkt, an welchem sie sich zutrug, eine besondere Bedeutung gewinnen; denn dieser Zeitpunkt scheint in der Tat das Osterfest gewesen zu sein. Aber dann müßte auch angenommen werden dürfen, daß der gewählte Zeitpunkt für das Erzählte charakteristisch sein sollte, daß also (mit anderen Worten) der Handstreich der Sikarier gerade unter Spekulation auf die übliche Passahbegnadigung zur Ausführung gebracht worden wäre. Dies hieße wieder in die Stelle einen Sinn hineinragen, der sich nicht notwendig mit ihr verbindet. Denn prokuratorische Begnadigungen sind, wie bemerkt, auch zu anderen Zeiten vorgekommen.⁴

Um die zuletzt hervorgehobenen Vermutungen zu begründen, die beide Spuren eines einheimisch-jüdischen Brauches zum Ziele haben, müßte doch wohl auch die vielfach behauptete und verhältnismäßig selten widersprochene⁵ besondere Beziehung der Freilassung zu der mit dem Passah in Verbindung gebrachten Idee der Befreiung aus Ägypten irgendwie wahrscheinlich gemacht werden können. Allein in dieser

¹ Gegen die Verwertung der Pesachim-Stelle in der angegebenen Weise sprechen sich mit Rücksicht auf deren „viel allgemeinere Bedeutung“ ebenfalls aus Langen a. O. S. 271 N. 2 und der von ihm zitierte Paulus. Vgl. für diesen allgemeineren Sinn auch die Bemerkung der Gemara, bei Goldschmidt S. 655: „wenn man ihre Freilassung versprochen hat, so wird man dies auch tun, denn es heißt [s. Zephanja 3, 13]“.

² Sie behauptet Keim a. O. S. 372 N. 2.

³ Joseph. arch. 20, 9, 3, vgl. Schürer a. O. S. 584 N. 51.

⁴ Vgl. oben S. 303 N. 5.

⁵ Vgl. Spencer oben S. 298.

Richtung bewegt man sich gerade, wie es scheint, vollkommen in Hypothesen.

Nach alledem dürfte die Frage, ob der römische Prokurator, wie die Evangelisten behaupten, zu irgend einer Zeit Begnadigungen zu vollziehen pflegte, mit einem „non liquet“ beantwortet werden müssen. Es ist möglich, aber nicht nachweisbar. War es eine „Sitte“, dann war es jedenfalls keine alte, denn Pontius Pilatus, von dem sie behauptet wird, war seit dem Jahre 6 n. Chr., dem Beginne der statthalterlichen Verwaltung, erst der fünfte Prokurator von Judäa (a. 26—35).

Es ist aber noch die Bedeutung der Worte: „κατὰ ἑορτήν“ in Erwägung zu ziehen. Oben wurde in dieser Hinsicht bereits bemerkt, daß dieselben verschiedene Auslegungen gefunden haben.¹ Unter diesen dürfte doch wohl diejenige den Vorzug verdienen, welche nach dem Beispiele anderer Analogien eine distributive Zeitbestimmung darunter versteht, also mit den alten Versionen übereinstimmt: „an jedem Feste“. Es fragt sich nur noch, ob darunter bloß jedes Passahfest begriffen sein soll. Johannes sagt es ja ausdrücklich, aber die drei anderen Evangelien nicht, und es kann aus sprachlichen Gründen bezweifelt werden, weil nämlich, wo ein bestimmtes Fest gemeint ist, regelmäßig der Artikel vor das Wort gesetzt zu werden pflegt.² Indessen soll hier nicht die Anmaßung erhoben werden, diese schwierige Frage entscheiden zu wollen. Nur darauf sei noch hingewiesen, daß die allgemeinere Bedeutung sehr gut sich mit dem Vorbilde der heidnischen Feste in Übereinstimmung befinden würde, bei denen die Freilassung der Gefangenen auch nicht auf ein einzelnes bestimmtes Fest beschränkt gewesen ist. Jedenfalls aber bezeichnet ἑορτή, auf das Passahfest bezogen, die ganze Dauer dieses Festes, die Festwoche.³

Die größten Schwierigkeiten bietet der Auslegung die Beschränkung der angeblichen „Sitte“ auf einen einzigen Gefangenen dar, und diese scheint unlösbar, weil ohne jedes Vorbild, zu sein. Nur eine Begleiterscheinung führt wenigstens der Einzelbegnadigung näher, welche bisher in dieser Beziehung noch nicht verwertet sein möchte. Es ist dies die „Bitte“ oder „Auswahl“, welche die Volksmenge zu treffen hat. Die Begnadigungen beruhen in der Regel auf einem freien Entschluß der Begnadigungsinstanz, d. h. des Richters. Hier aber veranlaßt ihn der Zuruf des versammelten Volkes, seine Gnade zu üben.

Diese Erscheinung erinnert an eine Parallele im römischen Rechts-

¹ Vgl. oben S. 293 N. 13.

² So bei Marc. 14, 2 Luc. 2, 42 Joh. 2, 23 4, 45.

³ Vgl. Langen, letzte Lebenstage, S. 31.

wesen, nämlich an die Begnadigungen und Freilassungen, welche auf Zuruf des „Volkes“: „per adclamationem populi“: erfolgt sind. Es sind in dieser Weise Freilassungen von Sklaven ihren Eigentümern abgedrungen worden, wenn die Sklaven in der Arena kämpften und durch ihr Verhalten die Gunst der Menge fanden, oder wenn sie sonst in öffentlichen Schaustellungen auftraten und dabei sich auszeichneten. Selbst Kaiser konnten sich solchen Einwirkungen nicht immer entziehen. So wird von Tiberius erzählt, daß er einmal infolge derartiger Adklamationen einen seiner Lieblingssklaven, einen Komöden, losgeben mußte, und daß er von da an Bedenken trug, selber Schauspiele zu veranstalten und bei den von anderen veranstalteten sich zu zeigen: „ne quid exposceretur“.¹ Diesem Drucke der öffentlichen Meinung auf die Sklaveneigentümer suchte die Gesetzgebung in der Kaiserzeit zu steuern, indem sie die in solcher Form erpreßten Freilassungen für nichtig erklärte.²

Auch Freilassungen von Verbrechern sind bei ähnlichen Gelegenheiten und auf demselben Wege herbeigeführt worden. Ebenfalls unter Tiberius war infolge eines im Theater vorgefallenen Mordes die Relegation der Häupter der Klique und der beteiligten Schauspieler verfügt worden. Diesmal ließ sich jedoch der Kaiser „populi precibus“ nicht erweichen, die Verbannten zurückzurufen,³ Bitten, welche doch höchstwahrscheinlich gelegentlich der öffentlichen Schauspiele selbst zum Ausdrucke gebracht sein werden. Im Anschlusse an eine Verfügung Diokletians, welche es untersagte, Söhne von Dekurionen den Bestien vorzuwerfen, wird ferner mitgeteilt: als das Volk zurief (hier: „exclamare“), habe der Kaiser in seinem Konsistorium die Äußerung getan: „Vanae voces populi non sunt audiendae: nec enim vocibus eorum⁴ credi oportet, quando aut obnoxium crimine absolvi aut innocentem condemnari desideraverint.“⁵

Eine solche Begnadigung „per adclamationem populi“ mag den Darstellern der Leidensgeschichte Christi vorgeschwebt haben, und es ist nicht uninteressant, daß gerade jene Äußerung Diokletians bereits

¹ Sueton. Tiberius Kap. 47.

² Senatsbeschluß unter Marc Aurel: Dig. 40, 9, 17 pr.; Cod. 7, 11, 3. Vgl. frag. Dositheanum § 7 und L. von Keller, Institutionen, 1861, S. 222. Vgl. über die Adklamationen: Joh. Schmidt in Pauly-Wissowa, Real-Encyclop. der klass. Altertumswiss. I, 1894, S. 149.

³ Sueton. Tiberius Kap. 37.

⁴ Vielleicht ist zu dem Pluralis (ii), welcher hier den Singularis (populus) ablöst, „popularium“ hinzuzudenken, wie in Dig. 48, 19, 28, 3 (Callistratus) und 49, 1, 12 (Ulpian) steht. Auch in den Basiliken heißt es bei Wiedergabe der Kodexstelle: „τῶν δηματῶν ἐκβοήσεων“ (60, 51, 19).

⁵ Cod. 9, 47, 12.

Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. VI. 1905.

von der älteren juristischen Literatur mit dem Falle des Barabba und Christus' in Zusammenhang gebracht worden ist. Sowohl ein Scholiast der Basiliken, wie die Bologneser Glosse zum Codex Justinianus notieren bei dieser Gelegenheit das Verhalten des Pilatus und apostrophieren ihn. Dort heißt es, freilich unter Einmischung eines starken Anachronismus: „Οὐαί σοι Πίλατε ὅτι Ῥωμαῖος ὦν νόμον Ῥωμαϊκὸν ἠγνόησας τὸν παρόντα δηλαδὴ Βαῤῥαβᾶν μὲν ἀπολύσας Ἰησοῦν δὲ σταυρῶ καταδικάσας“. ¹ Die Glosse ² faßt sich kürzer und bemerkt nur: „et sic Pilatus male fecit“. Diese alte Parallelisierung dürfte vielleicht das Richtige getroffen haben, und sie erklärt, wie gesagt, wenigstens die Möglichkeit eines solchen Vorganges, wie er in den Evangelien beim Prokurator Judäas vorausgesetzt wird. Damit fände auch die „ἀνάγκη“ bei Lukas ³ eine befriedigende Lösung.

Freilich wird der Sachverhalt nun des Genaueren so verstanden, als hätte Pilatus die Auswahl zwischen zweien zu lassen gehabt. Davon steht aber nichts in den evangelischen Berichten. Sie lauten übereinstimmend: ἔνα! Dagegen zeigen sie eine Differenz anderer Art. Nach der überwiegenden Schilderung ergreift Pilatus selber die Initiative. Bei Matthäus fragt er die Menge, als sie sich versammelt hatte, unvermittelt: „wen soll ich euch losgeben? Barabba oder Christus?“ ⁴ Nach Lukas hat er ihnen vorher angeboten: „παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω“, worauf sie schreien: „nimm ihn weg! Gib uns Barabba frei!“ ⁵ Nach der Schilderung des Johannes macht er sie sogar auf das angebliche Gewohnheitsrecht erst aufmerksam und fragt: „wollt ihr, daß ich euch den König der Juden freilasse?“ ⁶ Nur bei Markus beginnt die Menge selbst zu fordern, daß er ihnen „tue, wie immer“, und Pilatus „antwortet“, wie er bei Johannes fragt. ⁷ Diese letztere Art entspricht der „adclamatio populi“ natürlich am meisten, nur daß dabei vorauszusetzen sein würde, daß das „Volk“ jeden der zu Begnadigenden vor Augen hatte. Ob aber der Prokurator Christus und Barabba neben einander vorgestellt hatte, ist eben zweifelhaft. Man könnte sich den Vorgang auch so denken, daß entweder die Menge es begehrt oder daß der Prokurator selber daran erinnert, an hohen Festtagen könnten Begnadigungsakte vollzogen werden, daß ihnen sodann der Prokurator Christus vorschlägt, während sie, angeblich von den Priestern angestiftet, Barabba verlangen, auch ohne diesen gesehen zu haben. Diese Annahme würde namentlich mit dem Markus-Berichte übereinstimmen.

¹ Basil. ed. Heimbach V S. 872.

² Gl. „audiendae“ zu Cod. 9, 47, 12.

³ Vgl. oben S. 294 N. 1.

⁴ Matth. 27, 17.

⁵ Luc. 23, 16; 18.

⁶ Joh. 18, 39.

⁷ Marc. 15, 8; 9.

Es ließe sich vielleicht noch die Einwendung erheben, daß die Heranziehung einer spezifisch römischen Einrichtung, wie die der Adklamationen im Zirkus und Theater, für das Volk der Israeliten ebenso wenig passend sei, wie der Schluß aus den heidnischen Festgebräuchen, und daß die Gelegenheit dort eine andere gewesen sei als hier. Indessen die Adklamation, mochte sie bei Volksschauspielen stattfinden oder bei öffentlichen Gerichtsszenen, ist überhaupt keine Rechtseinrichtung, sondern ein Faktum, eine Art Naturgewalt, wie ein Fall der vis major. Der zur Verfügung der Begnadigung Berechtigte konnte sich natürlich der Volkstimme verschließen, wie es der Kaiser Diokletian in Fällen empfahl, wo die Volksgunst eine verkehrte Richtung einschlug. Dann fand die Freilassung nicht statt. Aber der Gewalthaber tat dies auf seine Gefahr, und Pilatus besaß offenbar nicht den Mut, einer solchen Gefahr zu trotzen. Wurde hingegen der Volkswille erfüllt, so ließ sich das Geschehene in uneigentlichem Sinne auch so hinstellen, als ob die Menge selber die Gnadeninstanz gewesen wäre, und so scheint es wirklich geschehen zu sein.¹

Als das Ergebnis der vorstehenden Bemerkungen dürfte demnach festgestellt werden, daß weder ein jüdisches Gewohnheitsrecht der Gefangenenfreilassung an hohen Festen, wie bei anderen Völkern, erweislich ist, noch eine dahin gehende Übung der prokuratorischen Regierung; daß ferner die Beschränkung eines solchen Brauches auf einen einzigen Gefangenen ohne Beispiel sein würde. Die Berichterstatter in den Evangelien haben dagegen Recht, wenn sie sich des dem römischen Volke bekannten Brauches vor dem Gerichte eines römischen Beamten erinnern, und die Adklamationen des Pöbels als das Mittel schildern, eine Einzelbegnadigung in die Wege zu leiten.² Eine besondere kaiserliche Genehmigung war zu der letzteren nicht erforderlich,

¹ Vgl. das Apokryphon bei Tischendorf S. 299: „*κύνηθεσ ἴνα ἐλευθερώ δι' ὑμάσ ἕνα etc.*“; *διδ* mit dem Akkusativ kann allerdings auch schon die neugriechische Bedeutung „für“ besitzen. Vgl. Blaß, Grammatik, a. O. S. 133. Vgl. aber auch Ulpian zu Demosth. Timocrates, rec. Dindorf, 1851, vol. IX, wo es von den Panathenaeen heißt: „*τότε δὲ ἔξῃν ἀφείσθαι τοῦ δεσμοῦ τοὺς δεσμώτας διὰ τὴν πανηγύριν*“, und Sopater a. O. S. 71: „*Διδωσιν γὰρ ὁ νόμος — αὐτῇ πανηγύρει δεσμώτας λύειν*.“ So haben auch manche moderne Schriftsteller hier von einem Begnadigungsrecht des jüdischen Volkes gesprochen. Vgl. Justus Möser, Patriot. Phantas., IV. Teil, Nr. XXXVI und Friedr. Schleiermacher, das Leben Jesu: Sämtl. Werke, 1. Abth., 6. Band, 1864, S. 434.

² Insofern ist auch die Heranziehung der Analogie von der Begnadigung Jonathans (oben S. 294 N. 6) nicht unpassend. Hammond a. O. erinnert an die römische *provocatio ad populum*, allein diese hat doch immerhin ein anderes Organ zur Voraussetzung, als die bei einem Nationalfeste zusammenströmende Menschenmenge, den „*ὄχλος*“.

solange den Statthaltern das Recht, über Leben und Tod der Provinzialen zu verfügen, noch ungeschmälert stand.

VII. Die hieraus sich von selbst ergebenden Bedenken gegen die wörtliche Annahme der evangelischen Berichte haben übrigens noch eine Probe zu bestehen gegenüber einem weiteren zugunsten der Passahbegnadigung ins Treffen geführten Umstand. Von alters her hat man es nämlich als eine Fortsetzung dieser angeblichen Sitte und als eine Rezeption derselben durch das Christentum angesehen, daß die römischen Kaiser des vierten Jahrhunderts und ihre Nachfolger Massenbegnadigungen am Osterfeste angeordnet haben.¹ Würde dieser geschichtliche Zusammenhang sich feststellen lassen, so könnte allerdings erwartet werden, daß hier von rückwärts ein Licht fiel auf die Zeit, von welcher bisher die Rede war. Indessen die Annahme eines solchen Zusammenhanges ist nicht unwidersprochen geblieben, wenn es auch nur wenige Schriftsteller zu sein scheinen, denen ein Zweifel an der allgemeinen Vermutung gekommen ist. Spencer stößt sich an der Unwahrscheinlichkeit, daß Christen eine Sitte von den Juden angenommen haben sollten,² Hottinger daran, daß in Barabba ein schwerer Verbrecher begnadigt worden ist, während die christlichen Osterindulgenzen solche Delinquenten ausdrücklich von ihrer Gnade ausschließen.³ Dies trifft alles zu, namentlich das zweite Argument. Aber noch viel einfacher lautet die von dem neuesten Bearbeiter der Osterindulgenzen aufgeworfene Zweifelsfrage, ob man denn imstande sei, den geschichtlichen Zusammenhang zwischen jenen beiden Erscheinungen zu erweisen.⁴ Diese Bemerkung trifft den Nagel auf den Kopf. In der Tat, ein Nachweis irgend welcher Art, der jene Annahme begründen würde, läßt sich nicht führen.

¹ So bereits Grotius a. O. und seine Nachfolger, wie Friedlieb d. Ä. und Jac. Gothofredus (zu Cod. Theod. 9, 38, 3 ed. Ritter, III, S. 297), welcher sagt: „*Traductus autem proculdubio indulgentiae huius Paschalis mos a Judaeis etc.*“ Ferner Hammond, der nur mißverständlicher Weise diese späteren Passahbegnadigungen bloß auf Juden bezieht, a. O.: „*Similiter imperatores . . . jusserunt*“ und Steller Kap. II § 34: „*sine omni dubio in memoriam illius Aegyptiacae etc.*“ Englert S. 23 meint auch hinsichtlich der Ableitung: „*Negari non potest*“, obgleich er auf den erheblichen Unterschied des Ausschlusses von Schwerverbrechern aufmerksam wird. Ferner vgl. Maphanafus Kap. 13 und v. Walther S. 198 flg. (§ 9 und 10), sowie Neuere, wie Carol. Lüder, de abolitione paschali (*Comm. ad veniam docendi impetrandam*, Halle 1861) S. 19 (nach Gothofr.) und Cuq in Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités*, III, 1900, S. 481 (ebenso). Ich selbst habe mich in meinen Abhandlungen a. O. S. 57 ohne Prüfung dieser Meinung angeschlossen.

² Spencer a. O. S. 1126 flg.

³ Hottinger a. O. S. 282 (§ 10) und S. 303 flg. (§ 23). Vgl. auch Englert: oben N. 1.

⁴ Leschtsch a. O. S. 56 N. 55.

Die Osterindulgenzen¹ erinnern an die Massenbegnadigungen, welche gelegentlich der Lektisternien und der anderen mit Begnadigungen verbundenen Feste des Altertums üblich waren. Sie haben mit diesen auch den Ausschluß Unsühnbarer gemein, denn die jetzt aus politischen und strafrechtlichen Gründen hervorgegangene Liste der *personae exceptae* ersetzt nur die früher nach religiösen Gesichtspunkten geschehene Aussonderung.² Ja man wird nicht irren, wenn man in diesen Erlassen geradezu die christliche Fortführung jener heidnischen Festgebräuche erblickt. Denn die Massenbegnadigung und der Ausschluß der genannten Kategorien ist nicht die einzige Übereinstimmung zwischen hier und dort.³ Von den Lektisternien wird erzählt, daß während ihrer Dauer auch die Prozesse pausiert hätten,⁴ dasselbe war der Fall an dem mittleren Tage der Thesmophorien,⁵ und nun vergleiche man damit die Bestimmung des Gesetzes von 380, wonach während vierzig Tagen vor Ostern „*omnis cognitio criminalium quaestionum*“ inhiert sein sollte,⁶ und das Verbot von 389, innerhalb derselben Zeit „*supplicia corporis*“ zu vollstrecken,⁷ welches letztere sogar der alten jüdischen Überlieferung direkt entgegengesetzt war.⁸ Die Ferienordnung der Kaiser Valentinian II., Theodosius I. und Arkadius von demselben Jahre 389 nahm die „heiligen Passahstage“, d. h. die zwei Wochen, in deren Mittelpunkt der Ostersonntag gelegen ist, von den Gerichtszeiten aus,⁹ was im Jahre 392 so ausgedrückt wird: „*Actus omnes seu publici seu privati diebus XV paschalibus sequestrentur*“,¹⁰ während die erstgenannte Vorschrift in der Justinianischen Überlieferung noch den Zusatz enthält, daß in diesen Zeiten auch die Eintreibung aller Steuern und sonstiger öffentlicher Schulden sowie diejenige der privaten Forderungen unterbleiben solle.¹¹ Dagegen verfügten Honorius und Theodosius im Jahre 408 für einen besonderen Fall — es handelt sich um die Verfolgung Isaurischer Räuber —, daß in der Strafverfolgung (*quaestiones* und *tormenta*) auch die Ostertage keine Unterbrechung herbei-

¹ Diese Bezeichnung ist wohl die zutreffendste: vgl. die Rubrik zu Cod. Theod. 9, 38: „*de indulgentiis criminum*“ und Breviar. Alar. 9, 28, wo die Epit. Monach. den Zusatz hat: „in Pascha“. Vgl. ferner den Sprachgebrauch in den Erlassen selber: „*indulgentia*“ und „*indultum*“ in Cod. Theod. 9, 38, 6; „*indultio*“ in const. Sirmond. 7; „*indulgere*“ in Cod. Theod. 9, 38, 8 und „*generalibus indulgentiis*“ in const. Sirmond. 8.

² Vgl. oben S. 304 N. 8.

³ Darauf machte schon Hottinger S. 301 flg. (§ 22) aufmerksam.

⁴ Liv. V, 13, 8: „*iurgis ac litibus temperatum*“.

⁵ Sopater a. O.

⁶ Cod. Theod. 9, 35, 4.

⁷ ib. const. 5.

⁸ Vgl. oben S. 299 N. 4.

⁹ Cod. Theod. 2, 8, 19, 3.

¹⁰ ib. const. 21.

¹¹ Cod. Just. 3, 12, 6, 6.

führen dürften,¹ eine Bestimmung, welche sich deutlich als eine Ausnahme zu erkennen gibt.

Der Inhalt dieser Gnadenerlasse stimmte, wie man schon früher wußte,² nicht stets überein. Abgesehen von der wechselnden Liste der ausgeschlossenen Personen, ist aber der Grundton immer der gleiche: daß die in den Gefängnissen Internierten, welche daselbst der Untersuchung oder Bestrafung ihrer Delikte entgegensehen,³ während der Festtage von ihren Fesseln befreit und losgelassen werden sollen.⁴ Zu den veränderlichen Bestandteilen scheint es gehört zu haben, zu bestimmen, ob auch bereits Verurteilte in die Begnadigung einbezogen wurden oder nicht;⁵ ferner, ob die Strafverfolgung gegen den Freigelassenen damit aufgehoben war oder nicht, eine Wirkung, welche neuerdings Leschtsch mit „Lösung“ oder „Nicht-Lösung des Prozeßverhältnisses“ bezeichnet hat.⁶ So scheint jedenfalls in der Indulgenz vom Jahre 380/1 eine dauernde Befreiung vorgesehen zu sein, denn es werden die Begnadigten als „*securitati perpetuae*“ und „*statui pristino restituti*“ bezeichnet, welche „*ad communis vitae gaudia*“ gebracht werden sollen, um ein neues Leben zu beginnen („*ut novae reparationis luce perfrui melioris vitae teneant novitatem*“).⁷ In dem Erlasse von 385 wird zu verstehen gegeben, daß auch keine Torturen in der Fest-

¹ Cod. Theod. 9, 35, 7.

² Vgl. v. Walther S. 198: „nicht einerley Wirkung“ und jetzt Leschtsch a. O., wo aber die beiden const. Sirmond. 7 und 8, auf welche bereits Gothofredus (zu Cod. Theod. 9, 38, 3, ed. Ritter III S. 296) als kürzlich (nämlich 1631) neu aufgefundenen hinwies, nicht berücksichtigt werden.

³ Cod. Theod. 9, 38, 4: „*quoscumque nunc — exspectatio quaestionis poenaeque formido sollicitat; c. 3 ib.: „omnibus quos reatus adstringit, carcer inclusit“; const. Sirm. 7: „illos quos imminentis supplicii terror exagitat“; Cod. Theod. 9, 38, 7: „omnes omnino — qui levioere crimine rei sunt postulati“.*

⁴ Cod. Theod. 9, 38, 4: „*absolvamus*“; ib. const. 3: „*claustra dissolvimus*“, ib. const. 6: „*pateat insuetis horridus carcer aliquando luminibus*“; ib. const. 7: „*periculo carceris metuque poenarum eximi jubemus*“; ib. const. 8: „*nullum teneat carcer inclusum, omnium vincula solvantur; requies vinculorum*“; Gregor. Nyssen. in Christi resurrectionem Or. III (Migne, Patol. Graec., Tom. 46, 1863, S. 657): „*δ δεσμώτης λύεται*“; Chrysostom. ad pop. Antiochen. homilia VI (Migne, a. O., Tom. 49, 1862, S. 84): „*τοὺς τὸ δεσμοκτήριον οἰκοῦντας σχεδὸν ἀφήκεν ἅπαντας*.“ Ib. homil. XXI (a. O. S. 217): „*τῆς ἑορτῆς ταύτης καταλαβοῦσης ἐπιστολὴν ἐπεμψας πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης κελεύουσας τοὺς τὸ δεσμοκτήριον οἰκοῦντας ἀφεῖναι καὶ συγχαρεῖν αὐτοῖς τὰ ἐγκλήματα*“; Acta concilii Chalcedon. actio I: „*λύεται ἐπὶ τῶν ἐγκλημάτων τὰ δεσμὰ τοῖς ὑπευθύνουσιν*“.

⁵ Chrysostom a. O. VI spricht jedenfalls in Bezug auf die Indulgenz von 387 nicht allein von „*ἀφιέναι*“ der „*ἐληλεγμένοι*“, sondern auch der „*καταδικασθέντες*“. Vgl. auch Cod. Theod. 9, 38, 6: „*His — tali quoque sub absoluteione damnatis*“ (a. 381). Vgl. Leschtsch a. O. S. 73 flg.

⁶ Leschtsch a. O., z. B. S. 35, 44 und sonst.

⁷ Const. Sirmond. 7. Leschtsch, welcher sonst als Regel für die „*abolitio pascha-*

zeit stattfinden dürften,¹ und nach dem Gesetz von 386 bezog sich die Begnadigung auf sämtliche strafrechtliche Freiheitsentziehungen: „per omne hoc tempus catenis levamus, exilio solvimus, a metallo abstrahimus, deportationibus liberamus“: im ganzen Reiche,² nicht auf die Untersuchungsgefangenen allein. Ja nach den Äußerungen der Kirchenväter findet sich auch die Übereinstimmung mit altheidnischen Sitten, daß man die in Privathaft gehaltenen Schuldner ebenfalls der allgemeinen Freiheit genießen ließ.³

Eine gewisse Schwierigkeit bei der Betrachtung der christlichen Osterindulgenzen erwächst aus manchen Gesetzesdaten. Denn man wird im allgemeinen annehmen dürfen, daß die Erlasse unmittelbar vor dem Feste ins Reich hinaus ergingen.⁴ Damit stimmen denn Daten, wie Mai, Juni und Juli, nicht überein. Indessen ist hier nicht der Ort, diesen Fragen der Gesetzeschronologie näher zu treten.⁵

Die Osterindulgenzen gingen durch die Gesetzgebung Justinians in das byzantinische Reich über, indem hier das Indulgenzdekret vom 25. Februar 385, welches diese Begnadigungen für ständig erklärte, mit einem Zusatz aus einem früheren Erlasse aufgenommen wurde.⁶ Dasselbe geschah im Breviarium Alaricianum ohne den Zusatz,⁷ und Cassiodor teilt ein ausführliches Schema für eine solche Indulgenz mit, welches insoferne ein gewisses Interesse bietet, als in ihm verschiedene den bisher hervorgehobenen analoge Bestimmungen enthalten sind.⁸ „Abstine noxiam, lictor, securem!“ wird dem Henker zugerufen; „catenas tuas lacrimis madidas felicior rubigo suscipiat“; „auditoria — mutescant; cella gemituum, tristitiae domus — locus perpetua nocte caecatus tandem

lis“ Nicht-Auflösung betrachtet, hat doch auch für Cod. Theod. 9, 38, 7 eine Ausnahme zugeben müssen: S. 67 N. 64.

¹ Cod. Theod. 9, 38, 8: „patiatur tormenta“ (nämlich der exceptus!).

² Const. Sirmond. 8.

³ Ambrosius, epist. 14: „Sanctis diebus hebdomatis ultimae, quibus solebant debitorum laxari vincula“; Gregor. Nyssen. a. O.: „νῦν — ὁ χρεωστῆς ἀφίεται, ὁ δοῦλος ἐλευθεροῦται“. Die letztere Bemerkung bezieht sich entweder auf freiwillige Manumissionen oder auf die Freilassung gefesselter Sklaven, wie oben S. 305, wo auch N. 6 zu vergleichen ist.

⁴ Vgl. Chrysost. ad pop. Antioch. VI und XXI cit., wo es heißt, daß die kaiserlichen „ἐπιστολαί“ oder „γράμματα“ „τῆς ἑορτῆς ταύτης καταλαβούσης“ oder „in diesen Tagen“ im Reiche verbreitet worden seien.

⁵ Vgl. Cod. Theod. 9, 38, 3; 4; 6, und dazu Gothofredus a. O., Sam. Petitus, leges Atticae, Paris 1635, S. 38 fig., Leschtsch a. O. S. 48 N. 52.

⁶ Cod. Just. I, 4, 3 vgl. mit Cod. Theod. 9, 38, 8 und c. 6 ib. (Schlußsatz).

⁷ Breviar. Al. 9, 28.

⁸ Cassiod. Varia: Mon. Germ. hist., auct. antiqu., tom. XII, 1894, S. 353 fig.

infusione lucis albescat,¹ in quo non unum tormentum sustinet reus; reos — emitte: redeant ad superos —; locus ille — tristes incolas perdat; exite exclusi — redite ad lucem; delicta derelinquite cum catenis, dierum beneficiis absoluti;² vivite nunc honestate“ —. Zum Schlusse wird der „claustrorum magister“ für den Verlust, welchen er erleidet, damit getröstet, daß ihm ja noch immer diejenigen übrig blieben, auf welche der Gnadenerlaß sich nicht erstrecke!

Sogar in noch viel späterer Zeit soll an der Sitte solcher Begnadigungen am Osterfeste festgehalten worden sein. Ein Reisebericht aus dem Anfange des 17. Jahrhunderts erwähnt einen venetianischen Brauch, wonach die am Ostertage wegen Schulden im Gefängnisse Sitzenden, wenn ihre Schuld nicht über 50 Gulden betrug, freigelassen zu werden pflegten; die Hälfte ihrer Schuld bezahlte die „Herrschaft“ (der Staat), die andere Hälfte mußten die Gläubiger nachlassen.³ Nach fränkischer Gewohnheit soll ebenfalls nach einem Berichte aus dem 17. Jahrhundert nicht allein an Ostern, sondern auch zu Weihnachten und Pfingsten die Loslassung von Gefangenen stattgefunden haben; ja noch jetzt, sagt der Berichterstatter, läßt der Bischof (von Paris) jährlich am Palmsonntag einen Gefangenen aus dem Kerker frei zur Erinnerung an die „*liberatio spiritualis nostra*“, welche durch Jesus Christus geschehen ist.⁴

Nur in diesem allerletzten Falle scheint in der Tat eine Anlehnung an die evangelischen Berichte vorzuliegen.⁵ Aber im Übrigen fehlt, wie gesagt, jeder Anhaltspunkt, um eine Nachbildung anderer Art anzunehmen, als dieselbe aus den Ähnlichkeiten mit den heidnischen Festbräuchen sich von selbst ergibt. Es sind wiederum lediglich zwei Momente: der festliche Anlaß und die Loslassung Gefangener, welche jene christlichen Osterindulgenzen mit der von den Evangelisten geschilderten Sitte gemeinsam haben.

¹ Dies erinnert an die Ausdrucksweise in Cod. Theod. 9, 38, 6, vgl. oben S. 314 N. 4.

² Vgl. oben S. 305 N. 1.

³ Reisediarium des Heinrich Schickhart von Herrenberg, Baumeisters des Herzogs Friedrich von Württemberg, welcher nach Maphanafus Kap. 14 eine Reise seines Herrn: Montpellier 1602: beschrieben haben soll. Dasselbst soll S. 166 das Zitat stehen.

⁴ Joha. Filesacus, Tract. de Quadragesimae — observatione (Opera varia, Paris, 1621, S. 482 fig.). Als eine Pariser Sitte, nach welcher am Palmsonntag auf Intercession des Bischofs ein Gefangener aus dem Kerker entlassen wurde, bestätigt dies: Joach. Hildebrand, de diebus festis libellus, Helmst. 1706, S. 66.

⁵ Die Schlußworte stimmen ebenfalls mit der sonst üblichen Bezeichnung der Analogie der Ägyptischen Befreiung überein, vgl. Steller (Kap. 2 § 27), wie es scheint, nach Chrysostom, hom. 30 in Genes. (Migne, Patrol. Gr., tom. 53, 1862, S. 274).

Der Schluss der Paulusakten.

Von P. Corssen in Berlin.

Die Vermutung, die ich in Bd. IV, S. 26 dieser Zeitschrift aussprach, daß die im Jahre 1897 von C. Schmidt entdeckte koptische Übersetzung der Paulusakten nicht den ursprünglichen Text wiedergebe, ist durch ihre nunmehr erfolgte Veröffentlichung¹ nur allzusehr bestätigt worden. Ich weiß nicht, ob die Wissenschaft darum zu trauern braucht. Sie lebt von Fragen und Problemen und ein Fund, der ein fertiges Ergebnis bringt, gibt ihr weniger Nahrung als einer, der neue Fragen stellt oder alte um so dringlicher erscheinen läßt. Schmidts Entdeckung hat das Problem der Paulusakten nicht gelöst, aber höchst erwünschtes Material dafür geliefert. Über vieles läßt sich jetzt sicherer und richtiger urteilen als es dem scharfsinnigen Gelehrten möglich war, der mit bewundernswertem Fleiße zum ersten Male eine Lichtung in den Urwald der apokryphen Apostelgeschichten geschlagen hat. Aber so sehr es zu wünschen ist, daß das Material zu den apokryphen Apostelgeschichten durch weitere glückliche Funde vermehrt werde, so werden doch Lipsius' literargeschichtliche Untersuchungen über diesen Gegenstand und seine von Bonnet unterstützten und fortgesetzten handschriftlichen Forschungen immer den Grund bilden, auf den alle Späteren zurückzugehen haben; denn wenn auch diese Arbeiten verbesserungsbedürftig sind, so hat ihr Urheber sich nicht nur durch die Heranschaffung und Durchdringung eines ungeheuren Materials, sondern auch durch die Grundlegung des richtigen Forschungsprinzips ein unvergängliches Verdienst erworben. Es ist nicht eben erhebend zu sehen, daß manche deshalb, weil Lipsius in der Anwendung des Prinzips nicht immer glücklich gewesen ist, das Prinzip selbst verwerfen und auf eine sorgfältige Analyse der Überlieferung verzichten zu dürfen glauben, obwohl doch ohne sie die Erkenntnis des Wesens und

¹ C. Schmidt, Acta Pauli, Übersetzung, Untersuchungen und koptischer Text. Leipzig 1904.

der Entstehung dieser Literatur unmöglich ist. Nachdem ich an einem Teil der Paulusakten, mehr skizzenhaft als abschließend, zu zeigen versucht habe, wie gründlich diese Stoffe im Lauf der Zeiten umgewandelt sind,¹ will ich nun den Schluß derselben Akten, das Martyrium des Paulus, einer kritischen Betrachtung unterziehen.

Der Tod der Apostel interessierte begreiflicherweise die Gläubigen in ganz besonderem Maße. Es wurde daher vielfach aus den apokryphen Apostelgeschichten das Martyrium herausgehoben und gesondert überliefert und ging so unter mannigfachen Umwandlungen schließlich in den Besitz der Kirche über. Dieser Umwandlungsprozeß liegt besonders deutlich zutage bei dem Martyrium des Andreas. Da die folgende Untersuchung, die einen analogen Vorgang erweisen soll, mit einem sehr viel lückenhafteren Material zu operieren hat, so wird es nützlich sein sie durch eine Darstellung dieses unmittelbar in die Augen springenden Prozesses vorzubereiten. Ich werde mich dabei so kurz wie möglich fassen.

Eine vatikanische Handschrift hat zum Glück ein abgerissenes Stück der Akten des Andreas erhalten.² Es sind durch kurze Erzählung verbundene Reden, die der Apostel im Gefängnis hält. Da es ein Fragment ist, so sieht man aus ihm selbst nicht, an welchem Ort der Apostel gefangen gehalten wird, noch auch wer der Aegeates ist, der sein Schicksal in der Hand hat, ebensowenig, wer der neben der Gattin des Aegeates genannte Stratokles ist, doch darf man aus der abgeleiteten Überlieferung schließen, daß jener der römische Prokonsul von Achaja in Patras, dieser sein Bruder sein soll.

Die Hauptzüge der Geschichte sind folgende. Die gläubig gewordene Gattin des Aegeates, Maximilla, hat ihrem Mann die eheliche Gemeinschaft aufgesagt. Er stellt ihr die Wahl, ihren Widerstand aufzugeben und dadurch den Apostel zu befreien oder aber ihn dem sicheren Verderben preiszugeben. Maximilla, die wie die andern Gläubigen mit dem Apostel im Gefängnis verkehrt, bleibt auf seine Ermahnung standhaft, worauf Aegeates beschließt, den Andreas zu kreuzigen. Mehr Tatsächliches enthält das Fragment nicht.

Die Fortsetzung dieser Geschichte, das eigentliche Martyrium, ist mehrfach in verschiedener Gestalt überliefert. Den Akten am nächsten

¹ Als auf eine Ergänzung dieser Skizze mag der Leser, der sich dafür interessiert, auf meine Rezension der Schmidtschen Publikation in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, 1904, S. 702 ff. verwiesen werden.

² Acta apostolorum apocrypha II, I ed. M. Bonnet, Leipzig 1898, p. 38—45.

steht das von Bonnet S. 58ff. aus einer Pariser Handschrift des 14. Jahrhunderts abgedruckte Martyrium. Wir finden dieselben Personen, Aegeates, Maximilla und Stratokles, neben dem Apostel. Stratokles tritt besonders hervor. Er kann seinen Schmerz nicht bändigen und vergreift sich an den Henkern. Das stimmt mit den Akten überein, wo Stratokles von allen Brüdern besonders betrübt über den bevorstehenden Tod des Apostels ist. Hier wie dort wird er von diesem als τέκνον angeredet (42, 11; 43, 19 und 59, 25; 61, 2). Der Grund, weswegen Aegeates den Apostel kreuzigen läßt, ist derselbe wie in den Akten, wenn auch die Sache ein wenig verschleiert ist. Aegeates wirft dem Apostel vor, daß er seine Frau ihm heimlich abspenstig gemacht habe, so daß sie nun an ihm und Gott ihr Gefallen habe. Dafür läßt er ihn erst geißeln und dann kreuzigen. Nach dem Tode des Apostels bestürmt Aegeates vergeblich seine Gattin, die, wie es heißt, wegen seines rohen Charakters und seines frevelhaften Wandels von ihm getrennt war, sich mit ihm wieder zu vereinigen und tötet sich heimlich in der Nacht durch einen Sturz aus der Höhe.

Die Unselbständigkeit des ganzen Stückes zeigt sogleich der Anfang, der den Leser ganz unvermittelt in medias res versetzt: τοῦ μακαριωτάτου ἀποστόλου Ἀνδρέου διαλεγομένου τοῖς ἀδελφοῖς δι' ὅλης τῆς νυκτός.

Dasselbe Stück ist in einer älteren Pariser Handschrift stark verkürzt erhalten. Es ist der Versuch gemacht — ungeschickt genug — durch eine kurze Einleitung das Ganze selbständig erscheinen zu lassen. Gegen Schluß und in der Mitte ist die Überlieferung ausführlicher und selbständiger, vielleicht in Einzelheiten auch ursprünglicher. Infolge der Kürzung sind aber sehr wichtige Dinge ausgefallen, nämlich das Motiv der Hinrichtung und das Einschreiten des Stratokles, der hier auch nicht wie in der längeren Fassung von vornherein als eine bekannte Person behandelt, sondern wo er zum ersten Male auftritt, als Στρατοκλής τῆς eingeführt wird (p. 60, 30).

Wesentlich hiervon verschieden ist die Darstellung in dem Martyrium, das Bonnet an erster Stelle S. 46ff. abgedruckt hat. Die Geschichte des Andreas wird darin vollständig gegeben. Sie beginnt, wie die Thomasakten und die Johannesakten des Prochoros, mit der Trennung der Apostel von Jerusalem. Andreas geht direkt nach Patras und bekehrt die ganze Stadt mitsamt dem Prokonsul Lesbios. Das wird c. 2—7 erzählt. Was nun folgt, weicht so weit von dem andern Martyrium ab, daß es eine ganz andere Geschichte scheint. Das Motiv, daß

der Apostel den ehelichen Frieden stört, ist gänzlich ausgeschieden. Aegeates, der Nachfolger des Lesbios, läßt den Apostel verhaften, weil er die Tempel und Haine der alten Götter zerstört und den Gekreuzigten gepredigt hat. Daß aber dennoch diese Erzählung von der andern nicht unabhängig ist, zeigt sich am Schluß, der mit dem des andern Martyrium genau übereinstimmt (c. 18 = c. 10), ja in der Mitte hat sie den ursprünglichen Text sogar besser erhalten, denn sie gibt die in dem andern Martyrium stark verkürzte, sehr charakteristische Anrede des Apostels an das Kreuz ausführlich wieder (c. 14 = c. 4).

Noch weiter in derselben Richtung umgebildet ist die ursprüngliche Erzählung in der lateinischen *Passio Andreae* (S. 1 ff.). Hier geht ein Brief der Presbyter und Diakonen der Kirchen Achajas voraus, die den Glauben an den dreieinigen Gott von dem Apostel empfangen zu haben bekennen. Auch hier wird Andreas von dem Prokonsul, der hier Aegeas heißt, gekreuzigt, weil er die Tempel der Götter zerstört und weil er die Menschen überredet der Sekte beizutreten, deren Vernichtung die römischen Kaiser befohlen haben. Es ist ein langes Religionsgespräch zwischen dem Apostel und dem Prokonsul eingeschoben, worin jener diesen u. a. auch über das Meßopfer belehrt. Auch der Schluß ist völlig umgearbeitet. Von der Gattin des Prokonsuls ist überhaupt keine Rede mehr. Nachdem das Volk sich schon einmütig gegen sein ungerechtes Urteil aufgelehnt hatte, wird er selbst, nachdem der Apostel seinen Geist ausgehaucht, auf der Straße vor aller Augen von einem Dämon gepackt und getötet.

So sind im Lauf der Zeit auch die letzten Spuren der ursprünglichen Motive der Erzählung ausgelöscht.

Dieser Vielgestaltigkeit gegenüber ist die Überlieferung des Martyrium Pauli einfach. Sie liegt in zwei an Ausführlichkeit recht verschiedenen, inhaltlich aber wesentlich übereinstimmenden Formen vor. Darnach hat Nero erfahren, daß mehrere Personen seiner nächsten Umgebung zum Christentum übergetreten sind. Dies veranlaßt ihn, die Christen sich vorführen zu lassen, unter ihnen auch Paulus. Dieser reizt den Kaiser dadurch, daß er ihn mit der Macht des Königs, dem er dient, bedroht. Darauf verhängt Nero eine allgemeine Verfolgung über die Christen, die er aber durch das Volk einzustellen genötigt wird, und läßt den Paulus durch das Schwert hinrichten.

Wir haben nun zunächst das Verhältnis der beiden überlieferten Formen zu einander zu untersuchen. Die längere ist nur lateinisch in dem sogenannten Linustext (L) erhalten. Sie findet sich bei weitem

häufiger. Lipsius zählt davon 78 Handschriften auf und glaubt, daß ihre Zahl sich noch vermehren lasse (*Acta apostolorum apocrypha* I, p. XXVI). Die kürzere (M) ist lateinisch nur in drei Münchener Handschriften erhalten, deren älteste, s. VIII/IX, älter als irgend eine Handschrift der andern Klasse ist. Alle drei geben aber nur die erste Hälfte des Textes. Im wesentlichen dieselbe Gestalt bieten zwei griechische Handschriften, eine von der Insel Patmos, s. IX, (P), eine andere vom Berge Athos, s. X/XI (A). Dazu kommen eine slavische, koptische und äthiopische Übersetzung (a. a. O. p. LV—LVII), zu denen sich nun noch der von C. Schmidt entdeckte Text gesellt.

Über das Verhältnis des längeren zu dem kürzeren Texte hat Lipsius in den apokryphen Apostelgeschichten II, 1, S. 142 ff. eingehend gehandelt. Konnte er dabei ebensowenig wie den neuentdeckten koptischen Text auch den griechischen Codex A berücksichtigen — das letztere ist erst nachträglich in dem Ergänzungsheft S. 40 geschehen — so ist das für den Gang der Untersuchung nicht von wesentlicher Bedeutung. Ihr Ergebnis ist, daß der kürzere Text M ein Excerpt des längeren L, aber unter Benutzung einer andern Übersetzung, der griechische Text P aber eine noch weiter kürzende Rückübersetzung eines M sehr nahestehenden lateinischen Textes sei (S. 155).

Dies Ergebnis ist in der Hauptsache richtig. Lipsius hat in der Tat gezeigt, daß M an vielen Stellen den Zusammenhang zerreißt und unverständlich ist, wo wir in L die vermißte Motivierung finden. Nichtsdestoweniger sind die Einwendungen, die Zahn gegen Lipsius erhoben hat (*Geschichte des Kanons* II, 872, zu beachten besonders die Anm. 2), nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, aber den Beweis, daß das Verhältnis gerade umgekehrt, daß L eine Erweiterung von M sei, hat Zahn nicht geführt und auch gar nicht ernsthaft zu führen unternommen. Die Sache liegt, wie meistens, nicht so einfach, daß man sagen kann, der eine Text sei durchaus der ältere, der andere durchaus der jüngere.

Nachgewiesen hat Zahn, daß Lipsius' Versuch den griechischen Text auf den lateinischen M zurückzuführen mißlungen ist (S. 874 ff. besonders Anm. 3). Aber er geht nun seinerseits viel zu weit, wenn er behauptet, daß jener im wesentlichen das Original von diesem sei. Vielmehr sind M und G (worunter ich nach Zahns Vorgang die beiden Griechen P und A zusammenfasse) von einander völlig selbständige Bearbeitungen desselben griechischen Textes. Es gehen aber auch P und A nicht unmittelbar auf dieselbe Vorlage zurück, so daß man diese aus ihnen rekonstruieren könnte, wie Lipsius es versucht hat. Der Text,

den dieser Act. ap. I, 104ff. gibt, ist ein ganz willkürliches Gebilde, das niemals in der Überlieferung existiert hat. Man darf damit nicht arbeiten, sondern muß es mit Hilfe des kritischen Apparats wieder in seine Bestandteile auflösen.

L und M enthalten, trotz mancher Abweichungen auch im Ausdruck, doch im ganzen dieselbe Übersetzung, das ist augenscheinlich und auch unbestritten. Mit Recht macht Zahn darauf aufmerksam, daß der Ausdruck an mehreren Stellen in M eine originalere Färbung hat (S. 873, Anm.), aber das beweist doch nur für die Form, nicht für die Substanz des Textes. Es ist auch zuzugeben, daß L eine geschwätzige Breite zeigt, die vielfach nicht ursprünglich scheint. Aber das würde doch auch nur für das Einzelne, nicht für das Ganze beweisen.

Bezeichnend für das Verhältnis des längeren Textes zum kürzeren und ebenso von M zu G ist die Tatsache, daß in sehr vielen Fällen L und M gemeinschaftlich einen Überschuß gegen G haben und zwar vielfach so, daß L und M wörtlich mit einander übereinstimmen. Auch die Art der Übereinstimmung von L und M gegen G kommt vor, daß G eine Wendung hat, die weder L noch M wiedergeben. Dazu kommt, daß gelegentlich L und M ein anderer Wortlaut vorgelegen haben muß als von G geboten wird. So übersetzen L und M (p. 29, 17 und 111, 14) *de tuo angulo*, wo G $\epsilon\kappa$ τῆς ἐκείνης ἐπαρχίας hat. L und M haben (p. 28, 9 und 109, 15) *Barnabas et (et om. M) Iustus et quidam Paulus et Arion Cappadocus (Cappadox M)*, dagegen G: ὁ Βαρσαβὰς ἰουδαῖος ὁ πλατύπους¹ καὶ Οὐρίων ὁ Καππάδοξ. — Selten und unbedeutend im Vergleich zu dem erstgenannten Fall sind die Fälle, wo entweder LG gegen M oder GM gegen L übereinstimmen.

Hieraus geht hervor, daß, obwohl M an Umfang G ungleich näher kommt als L, es dennoch von G unabhängig ist und dagegen Beziehungen zu L aufweist, die ein nahes Verhältnis dieser beiden zu einander bekunden.

Ich beabsichtige nicht, das Verhältnis dieser Texte zu einander im einzelnen genau aufzuzeigen; es wird genügen, es an zwei Beispielen zu veranschaulichen, die zugleich die Stellung des neuentdeckten koptischen Textes zu der Überlieferung erkennen lassen.

In dem Anfang des Martyrium wird erzählt, wie Patroclus, der Mundschenk Neros, bei einem Vortrage des Paulus aus dem Fenster

¹ A schiebt nach den Angaben von Lipsius ὁ Καππάδοξ vor ὁ πλατύπους ein. Daß dieses dafür hinter Οὐρίων fehle, wird nicht bemerkt.

stürzt und stirbt. Es heißt nun weiter in L p. 25, 16: (*spiritum exhalavit.*) *quod cum mox Neroni revertenti a balneo fuisset nuntiatum, qui multa frequentia¹ dilectum sibi iuvenem requirebat, contristatus est rex usque ad animam super mortem Patrocli statuitque alium pro eo ad vini officium, ut ei porrigeret poculum.* M hat nur (*mortuus est*). *Continuo nuntiatum est Neroni.* A: (ὤστε αὐτὸν ἀποθανεῖν παραχρήμα ἐπὶ τοῦ τόπου καὶ) ἀναγγελεθῆναι ταχέως ὑπὸ τινων σπουδαίων τῷ Νέρωνι. P: (καὶ ἀπέθανεν) ὤστε ἀναγγεῖλαι ταχέως τῷ Νέρωνι. Darauf wird erzählt, wie Paulus den Jüngling vom Tode erweckt und er mit andern Angehörigen des kaiserlichen Hauses fortgeht.

Die Lateiner fahren dann fort:

L p. 27, 6

Cum autem lamentaretur Nero Patroclum et immensitate absorberetur tristitiae, dixerunt circumstantes ad Caesarem: Non, domine, magnanimitas vestra gravetur molestia super mortem adolescentis. Nam vivit et adest pro foribus. Caesar vero cum audisset Patroclum vivere quem paulo ante didicerat mortuum, expavit corde et recusabat eum introire et adstare suo conspectui. Sed cum persuasum illi fuisset ab amicis per plurimos, iussit eum introire.

Die Griechen haben:

A

Ὁ δὲ Καῖσαρ ἀκούσας τὸν θάνατον τοῦ Πατρόκλου ἐλθὼν ἀπὸ τοῦ δημοσίου καὶ περίλυπος γενόμενος σφόδρα ἐκέλευεν ἄλλον εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ οἴνου στήναι. ἀπήγγειλαν δὲ αὐτῷ οἱ παῖδες αὐτοῦ λέγοντες· Καῖσαρ, Πάτροκλος Ζῆ καὶ αὐτὸς στήκει ἐπὶ τῆς τραπέζης. καὶ ὁ Καῖσαρ ἀκούσας καὶ θαυμάσας, ἔτι

M p. 107, 16

Caesar autem cum audisset de morte Patrocli, contristatus valde et egrediens a balneo iussit alium stare ad calices. Dixerunt autem pueri ad Caesarem: Noli contristari, Caesar; vivit enim Patroclus et nunc adest. Caesar autem cum audisset vivere Patroclum quem paulo ante mortuum audierat, expavit et nolebat eum permittere introire sibi. Et cum suasum illi fuisset ab amicis plurimis, iussit illum introire.

P p. 106, 15.

Ὁ δὲ Νέρων ἀκηκοὺς τὸν θάνατον τοῦ Πατρόκλου ἐλυπήθη σφόδρα καὶ ὡς εἰσῆλθεν ἀπὸ τοῦ βαλανείου ἐκέλευεν ἄλλον στήναι ἐπὶ τοῦ οἴνου. λεγόντων δὲ αὐτῷ ταῦτα ἤκουεν ὅτι Πάτροκλος Ζῆ καὶ ἕστηκεν ἐπὶ τῆς τραπέζης. καὶ εὐλαβεῖτο εἰσελθεῖν. καὶ ὡς εἰσῆλθεν, λέγει αὐτῷ ὁ Καῖσαρ.

¹ Unverständlich.

δὲ ἀπιστῶν ὅτι Πάτροκλος ζῆ, οὐκ
 ἐβούλετο εἰσελθεῖν ἐπὶ τὸ ἄριστον.
 μετὰ δὲ τὸ εἰσελθεῖν αὐτὸν εἶδεν
 τὸν Πάτροκλον.

Vergleichen wir die verschiedenen Zeugen mit einander, so fällt zunächst auf, wie gewaltsam eingeklemmt am Anfang in dem kürzeren Text zwischen dem Bericht von dem Sturze des Patroklos und dem von seiner Auferweckung die Meldung an Nero steht. In M fehlt jede Verbindung, in A und P ist sie ganz äußerlich und so ungeschickt wie möglich. Es ist aber der Satz in allen diesen Texten an seiner Stelle ganz überflüssig, da ja sein Inhalt hinterher (S. 107, 16 und 106, 15) wiederholt wird. Dadurch wird er vollends zum Verräter ihres sekundären Charakters. Mit der ungeschickten Kürzung ist aber noch eine andere Unzuträglichkeit verbunden. Denn während in L die Bemerkung, daß Nero die Nachricht von dem Tode des Patroklos erhalten habe, als er aus dem Bade kam, an der ersten Stelle in einem vernünftigen Zusammenhang steht, wird in M und P — in A ist der Wortlaut geändert — dies Kommen Neros aus dem Bade nachträglich erwähnt, aber so, daß nun auch diese Bemerkung völlig in der Luft schwebt.

Diese Stelle ist nun auch in der neuentdeckten koptischen Übersetzung erhalten, leider arg verstümmelt, aber doch so, daß man sieht, mit wem der Kopte zusammengeht. Die eingeklammerten Worte beruhen auf der Ergänzung des Herausgebers und Übersetzers.

(Als aber Nero gehört (hatte) von dem (Tode) des (Patroklos, wurde er betrübt sehr) und als (er gekommen aus dem Bade), da befahl er, (daß ein anderer an seiner Statt über den) Wein trete. (Sie meldeten aber ihm: O Kaiser, Patroklos lebt — Das weitere fehlt.

Man sieht, daß der Kopte den kürzeren Text bietet. Auch scheint es sicher, daß er nicht mit M, sondern mit den Griechen übereinstimmt. Welchem von beiden er aber näher steht, ist an dieser Stelle nicht ganz klar. Der Herausgeber hat die Ergänzungen halb nach P, halb nach A gegeben. Die Übereinstimmung in der zweiten Hälfte mit A scheint durch die Stellung der erhaltenen Worte *Wein trete* gesichert.

Viel interessanter wird nun das Verhältnis der Texte zu einander im folgenden, wo leider der koptische Text nicht erhalten ist.

In L ist der Verlauf der gesamten Erzählung folgender: Nero erhält die Nachricht von dem Tode des Patroklos, als er aus dem Bade kommt. Inzwischen hat Paulus den Patroklos ins Leben zurückgerufen, und die andern aus dem Hause Cäsars, die die Predigt mit angehört hatten,

kommen mit ihm zurück. Als Nero wieder zu klagen anfängt, sagen die Umstehenden: Patroklos lebt und steht vor der Tür. Nero erschrickt und glaubt, es ist ein Gespenst.

In dieser Erzählung ist Zusammenhang, und die Situation ist im großen und ganzen klar. Daß aber auch dieser Text nicht durchaus ursprünglich ist, zeigt *circumstantes*. Dieser Ausdruck ist in seiner Nacktheit unbefriedigend. Man erfährt nicht, wie die Umgebung des Kaisers zu der Kenntnis von der unerwarteten Wendung gekommen ist. Entweder muß man annehmen, daß die Umgebung des Kaisers Patroklos mit seinen Begleitern vor dem Hause gesehen hat, oder man muß diese selbst in den *circumstantes* erblicken und sich denken, daß sie inzwischen in das Haus eingetreten sind, während Patroklos noch vor der Tür stehen geblieben ist.

Ungleich mehr aber überlassen die Griechen der Phantasie zu ergänzen. P ist ganz unverständlich. Der Kaiser hört — man weiß nicht von wem — daß Patroklos lebt und wieder an der Tafel seines Amtes waltet. In A sind es wie in M die Sklaven, die es melden, aber woher sie ihre Kunde haben, wird nicht gesagt. Völlig unerfindlich aber ist, wie Patroklos in den Speisesaal gekommen ist. Hier trennt sich nun aber M von den Griechen und schließt sich L auf das engste an. Beide geben übereinstimmend an, der Kaiser habe Patroklos aus Angst, es sei sein Geist, nicht in das Haus eintreten lassen wollen, und erst auf das Zureden seiner Freunde sich dazu entschlossen. Bei den Griechen aber heißt es, der Kaiser habe nicht eintreten wollen, wobei es völlig unklar bleibt, ob in den Speisesaal oder in das Haus. Nach P ist allerdings der Kaiser wieder im Hause, aber die Andeutung in A, die an das Triclinium denken läßt, fehlt in P. Nachdem aber eben gesagt ist, der Kaiser habe nicht eintreten wollen, lassen die Griechen unmittelbar darauf ohne die leiseste Motivierung das Eintreten gleichwohl geschehen, aber nicht das des Kaisers, sondern des Patroklos. — Diese grenzenlose Verwirrung wird den letzten Zweifel an dem sekundären Charakter des griechischen Textes ausschließen.

Dies könnte genügen, das Verhältnis von L, M, A und P zu einander zu beleuchten, wenn es nicht wünschenswert schiene, über die Stellung des Kopten noch eine größere Sicherheit zu gewinnen. Dazu gibt der Schluß der Akten Gelegenheit. Es wird erzählt, wie Paulus dem Kaiser nach seinem Tode erscheint.

A

Κάκείνου ἀκούσαντος καὶ ἐπὶ πολὺ θαυμάσαντος καὶ διαποροῦντος τὰ περὶ αὐτοῦ ἦλθεν ὁ Παῦλος πρὸς αὐτοὺς περὶ ὧραν ἐννάτην ἐστῶτων μεταξὺ τοῦ Καίσαρος φιλοσόφων τε καὶ φίλων καὶ τοῦ κεντυρίωνος καὶ εἶπεν πρὸς Νέρωνα φωνῇ μεγάλῃ ὁ Παῦλος ὁ τοῦ Χριστοῦ στρατιώτης· καὶ νῦν . . . καὶ ταῦτα εἰπὼν ὁ Παῦλος ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ. ὁ δὲ Νέρων ἀκούσας τῶν ῥημάτων Παύλου καὶ ταραχθεὶς etc.

Leider fehlt hier M. Der Kopte hat nach der Übersetzung des Herausgebers folgendes: (*Während er*) sich noch wunderte (und zweifelte, sofort) in der (neunten Stunde, als) viele standen (bei dem Kaiser, nämlich) Philosophen und der Centurio mit) einander, da offenbarte sich Paulus vor allen (und sagte:) . . . Als er aber gehört hatte dieses, erschrak er etc.

Der koptische Text ist, wie man sieht, hier soweit erhalten, daß über die Ergänzungen kaum ein Zweifel sein kann. Akzeptiert man diese, so hat man zu konstatieren, daß die Übereinstimmung zwischen dem Kopten und P beinahe vollkommen ist.

Wie unzulänglich der Text von P ist, liegt auf der Hand. Daß die Präposition vor ὧραν fehlt, beruht offenbar auf einem Schreibfehler, der Kopte setzt sie voraus. Aber wie versprengt steht diese Zeitbestimmung hier, die doch offenbar zu dem Erscheinen des Paulus gehört. In A findet sich die Zeitbestimmung an der richtigen Stelle, aber die Bemerkung über die Freunde, die Philosophen und den Centurio schleppt nach. Wie der Centurio unter die Philosophen kommt, ist völlig unbegreiflich. Gemeint sein kann nur Cestus, der 112, 5 und 116, 14 als Centurio bezeichnet wird. Aber wo dieser sonst mit Namen genannt ist, wird er immer mit dem Präfekten Longus zusammen aufgeführt. Beide sind bei der Hinrichtung des Paulus zugegen und werden von ihm vorher bekehrt. Unverständlich ist aber auch die Anwesenheit der Philosophen selbst.

Gegenüber dieser unklaren und verworrenen Darstellung bietet nun L wieder eine zusammenhängende und verständliche Erzählung. Nach S. 38, 6 (= S. 115, 3 in AP) schickt Nero zwei Soldaten, Parthenius

P

Κάκείνου θαυμάζοντος καὶ διαποροῦντος ὧραν ἐννάτην ἐστῶτων πολλῶν μετὰ τοῦ Καίσαρος φιλοσόφων καὶ τοῦ κεντυρίωνος ἦλθεν ὁ Παῦλος ἔμπροσθεν πάντων καὶ εἶπεν· Καίσαρ ὁ δὲ ταραχθεὶς etc.

und Feritas, aus, die sehen sollen, ob die Hinrichtung schon vollstreckt ist. Sie finden Paulus noch am Leben. Wo sie ihn finden, ist in AP nicht angedeutet. Sie kehren hier sogleich zum Kaiser zurück, was gar keinen Sinn hat, da sie doch offenbar abgeschickt sind, um nötigenfalls die Hinrichtung zu beschleunigen. Dagegen treffen sie in L Paulus noch auf dem Wege zum Richtplatz, während er eine lange Ansprache an die Menge hält. Sie sorgen dafür, daß der Weg fortgesetzt und die Hinrichtung vollzogen wird. Erst nach der Hinrichtung kehren die beiden Soldaten zu dem Kaiser zurück und berichten ihm über all die Wunder, die bei der Hinrichtung sich ereignet haben. Dieser ist darüber so entsetzt, daß er einen Staatsrat abhält, zu dem er in erster Linie Philosophen zuzieht, natürlich doch als solche, die über das Unbegreifliche am ehesten Auskunft geben können. Während sie ratschlagen, kommt Paulus um die neunte Stunde.

Wenn nun L im allgemeinen den Zusammenhang und die Motive der ursprünglichen Erzählung besser erhalten hat als die andern Zeugen, so ist doch damit, wie schon gesagt, noch lange nicht bewiesen, daß L eine treue Übertragung des Originals darstellt. Es ist sehr wohl möglich, daß im einzelnen Falle selbst die miserabelen griechischen Texte Älteres erhalten haben. So bin ich mit Zahn (S. 875) der Meinung, daß nicht, wie Lipsius annahm, das *πλατύπους* der Griechen S. 108, 13, das auch die koptische Übersetzung bezeugt (S. 87), aus *Παῦλος τις* verderbt ist, sondern daß umgekehrt das *quidam Paulus* der Lateiner aus einer Korruptel entstanden ist (vgl. oben S. 322). Ebenso wird Zahn Recht haben, wenn er annimmt, daß die Geschichte von dem Sturz des Patroklos in L nach Apg 20, 7—12 umgemodelt ist (S. 872).

Sicher späteren Ursprungs, was Lipsius selbst für wahrscheinlich erklärte (Ap. Apg II, 1, 142), sind die Bemerkungen über das Verhältnis des Apostels zu Seneka auf S. 24, 6—17, die in dem kürzeren Texte fehlen. Sie bilden in L durchaus eine Digression, während M keine Lücke empfinden läßt.¹ Aber das ist nicht die Hauptsache. Der ganze Abschnitt widerspricht den Voraussetzungen der Haupterzählung. Denn nach dieser hat Paulus sich einen Speicher außerhalb der Stadt gemietet. Dahin schleicht der Mundschenk abends heimlich — in M ist dieser Zug unterdrückt — der Kaiser aber ist aufs äußerste überrascht und entrüstet, als der Mundschenk und andere aus seinem Hause Jesum

¹ *Et adiciebantur ad eum animae multae, ita ut per totam urbem strepitus fieret et concursus multitudinis de domo Caesaris et credebant in domino et fiebat cotidie gaudium magnum. Quidam autem pincerna Caesaris, nomine Patroclus, abiit vespera ad horreum usw.* S. 105.

Christum als ihren Herrn bekennen. Als nachher Paulus vor ihn geführt wird, wirft er ihm vor, daß er sich heimlich in das Reich eingeschlichen habe. Dagegen wird in jener Digression erzählt, daß Paulus ganz unbehindert gelehrt und auch mit den heidnischen Philosophen disputiert habe, daß die meisten von ihnen vor ihm kapituliert hätten, daß Seneka — er wird mit Namen nicht genannt, sondern als Lehrer des Kaisers bezeichnet — dem Kaiser einige von seinen Schriften vorgelesen¹ und bei allen Bewunderung für ihn erregt habe, endlich daß auch der Senat eine hohe Meinung von ihm gehabt habe.

In c. 11 (p. 36, 2) finden wir ein Wort, das mittelbar oder unmittelbar aus Statius stammt: *Primus in orbe timor creavit deos = Primus in orbe deos fecit timor.*² Dies Zitat steht in einer Rede, die Paulus an die Männer richtet, die ihn zu dem Richtplatze führen. Er warnt sie vor dem ewigen Feuer, durch das der Herr die Welt vernichten wird, und knüpft daran eine längere, sehr unklare Auseinandersetzung über das Wesen der heidnischen Götter. Diese ganze Auseinandersetzung fehlt im Griechischen, und es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß sie erst in der lateinischen Bearbeitung hinzugefügt ist. Die Götter, heißt es, sind leere Bilder von Menschenhand gemacht, unter ihnen aber verbergen sich Dämonen. Diese Dämonen sind die gefallenen Engel, die es auf das Verderben des Menschengeschlechts abgesehen haben, unter sich aber sind sie uneinig. Das wird durch ein Wort des Jesaias (48, 22) belegt: *Non est enim pax impiis, dicit dominus.* Dies Zitat kann ebensowenig wie das eben erwähnte profane aus einem griechischen Original übersetzt sein, denn es stammt aus der Übersetzung des Hieronymus. Die Septuaginta haben: οὐκ ἔστι χαίρειν, λέγει ὁ κύριος, τοῖς ἀσεβέσι (oder . . . τοῖς ἁ. λ. ὁ. κ.) und dementsprechend übersetzte man vor Hieronymus: *Non enim est gaudere impiis, dicit dominus,*³ Hieronymus aber gibt das hebräische שְׁלוֹמָם wieder. Der Uneinigkeit der heidnischen Götter wird die Einheit des christlichen Gottes gegenübergestellt: *deitatis nomen per plures nequaquam dividitur, quoniam unus deus a quo omnia et unus dominus Iesus Christus per quem sunt omnia et unus*

¹ Vgl. c. VII des apokryphen Briefwechsels zwischen Seneka und Paulus. Daß Pseudolinus nicht auf diese Briefstelle, sondern beide auf eine verloren gegangene Quelle zurückgehen, ist eine willkürliche Annahme Westerburghs (Der Ursprung der Sage, daß Seneka Christ gewesen sei, S. 25), der das höchst schwierige, mir vollkommen rätselhafte Problem jenes apokryphen Briefwechsels nicht gelöst hat.

² Statius, Thebais, III, 661. Der Halbvers wird von Fulgentius Mythologicon I, 1 g. E. dem Petron beigelegt, nach Bücheler (in der größeren Ausgabe S. 216) mit Unrecht.

³ So bei Irenäus I, 16, 3.

spiritus sanctus in quo consistunt universa, cui fideliter fidelia obtemperant omnia et non est scisma in divinitate quia caret pluralitate. Dies Bekenntnis der Dreieinigkeit klingt ganz nachnicaenisch. Der Vs. 1 Cor 8, 6 wird unendlich häufig von den Vätern in ihren Erörterungen über die Trinität verwendet und ist auch in manche Bekenntnisformeln aufgenommen, aber ich habe kein Beispiel gefunden, wo er in gleich geschlossener Form ergänzt wäre. Darauf folgt eine sehr konfuse Auseinandersetzung über die Entstehung der heidnischen Göttervorstellungen. Der Schreiber scheint etwas von der euemeristischen Theorie gehört zu haben, nach der die als Götter verehrten Wesen menschliche Herrscher auf Erden gewesen sind. Daran knüpft er ganz äußerlich das erwähnte Zitat aus Statius, das auf einen ganz anderen Gedankenkreis zurückgeht. Dies Zitat ist aber die notwendige Voraussetzung für den folgenden Satz.¹ Es läßt sich also nicht annehmen, daß etwa nur dies Zitat in der lateinischen Übersetzung eingeschoben sei, ebenso aber ist auch das Zitat aus Jesaias mit dem ganzen Zusammenhang eng verknüpft.

Noch eine andere Erwägung spricht dafür, daß dieser ganze Teil der Rede erst im Lateinischen entstanden ist. Die Rede des Paulus ist, wie oben gesagt, an seine drei Begleiter, Longinus, Megistus und Arestus, gerichtet. Nun antworten aber diese gar nicht unmittelbar darauf, sondern das ganze Volk fängt an zu klagen, als wäre es selbst angeredet. Erst als Paulus zum zweitenmal das Wort ergreift, reden dann auch die drei heimlich zu ihm, indem sie sich lediglich auf den ersten Teil der Rede beziehen und direkt an den letzten Satz desselben anknüpfen.² Es läßt sich also das ganze im Griechischen fehlende Stück (p. 33, 16—37, 5) ausscheiden, ohne daß der Zusammenhang gestört wird, vielmehr wird dieser dadurch nur geschlossener.

Demnach kann keiner von den erhaltenen Texten des Martyrium Pauli als Quelle der andern angesehen werden, alle stammen vielmehr aus einer gemeinschaftlichen Quelle, die in den andern verkürzt, in dem Linustext erweitert ist.

Lipsius hat den Linustext im Unterschied von den andern gnostisch

¹ *Attendite . . . cur tam multiplicia non numina, sed miserabilia emergerint deorum portenta, videlicet quia multi coeperunt velle fieri principes ac tyranni et dominatores non vitiorum, sed hominum suae naturae consortium, unde ignorantiae tempestate demersi . . . unusquisque potestatis suae deum aut mutuavit aut statuit. unde et dicitur, quia primus in orbe timor creavit deos. ad tantam [enim] miseri homines pervenerunt dementia, ut sic miserimos homines sibi deos constituerent, p. 35, 15.*

² P. 33, 11 *non enim, sicut vos putatis, alicui terreno regi militamus. P. 37, 7 rogamus te, domine, fac nos adscribi in militia regis aeterni.*

genannt, aber er selbst sagt, daß die Spuren des Gnosticismus darin fast ganz getilgt seien (II, I, 270), und man wird Zahn zugeben müssen, daß was Lipsius als Rudimente gnostischer Anschauungen noch zu erkennen glaubt, auch wohl auf katholischem Boden hätte erwachsen können (cf. Gesch. des Kan. p. 877 Anm.).

Müßten wir die aus den erhaltenen Texten des Martyriums zu erschießende Erzählung als den ursprünglichen Schluß der Paulusakten anerkennen, so ständen wir vor einer schwer zu erklärenden Erscheinung. Denn diese Erzählung stimmt durchaus nicht zu den übrigen Teilen der Paulusakten und darum auch nicht zu den übrigen apokryphen Apostelgeschichten, von denen die Paulusakten nicht getrennt werden können. Es ist aber eben die Frage, ob jene Erzählung wirklich ursprünglich ist. Auf diese Frage hat Lipsius sich nicht weiter eingelassen, obwohl sich eine deutliche Spur findet, die zu ihrer Lösung führt.

In den uns erhaltenen Texten wird Neros Zorn gegen Paulus dadurch gereizt, daß dieser ihn gegen den ewigen König herabsetzt und ihn auffordert, sich diesem höchsten Herrscher zu unterwerfen, um seinem Gerichte zu entgehen. Das betrachtet Nero als eine Majestätsbeleidigung und läßt ihn darum durch Senatsbeschluß zum Tode durch das Schwert verurteilen.

Eine völlig abweichende Version kannte Chrysostomus.¹ Er sagt, daß die Gegner des Mönchtums den Mönchen dieselben Schimpfnamen gäben wie Nero dem Paulus, nämlich Betrüger, Schandbuben und ähnliche. So nämlich habe dieser den Apostel gescholten, als er ein von ihm besonders geliebtes Kebsweib zum Glauben bekehrt und zugleich überredet habe, den schmutzigen Verkehr mit ihm aufzugeben. Deswegen habe der Kaiser den Apostel zunächst ins Gefängnis geworfen, und als dann dieser doch nicht aufgehört habe, das Mädchen weiter zu beraten, ihn schließlich hinrichten lassen.

Diese kurzen Andeutungen setzen eine Erzählung voraus, die von der in unsern Texten enthaltenen vollkommen verschieden ist. Unsere Texte wissen nichts von dieser Lieblingsmätresse Neros, die Paulus bekehrt haben soll, sie wissen nichts davon, daß Paulus durch Verdammung des Geschlechtslebens bei dem Kaiser Anstoß erregt hat, ja von geschlechtlicher Enthaltensamkeit ist überhaupt in unsern Texten keine Rede. Aber während uns diese eine gänzlich farblose Erzählung bieten, die kaum einen der für die apokryphen Apostelgeschichten charakteristischen Züge bietet, versetzen uns die Andeutungen des Chrysostomus

¹ Adv. vituperatores vitae monasticae I, 3 (Opp. ed. Montfaucon I, 48).

mit einem Schlage in die ungesunde Atmosphäre jener Produkte einer einseitigen, aber in ihrer Einseitigkeit unerschöpflichen Phantasie. Hier finden wir das Thema wieder, das in unendlichen Variationen wie in den Paulusakten so in den Apostelgeschichten überhaupt immer wiederkehrt, die Predigt von der Enthaltensamkeit, die zu den mannigfachsten Komplikationen und in den meisten Apostelgeschichten zum Tode des Apostels führt.

Betrachtet man aber die Darstellung, die die uns erhaltenen Texte geben, genauer, so wird man bemerken, daß diese in einem Zuge deutlich den Charakter einer späteren Zeit verrät. Am lebendigsten ist dieser Zug in dem Linustext herausgearbeitet. Der Text des Monacensis und auch der beiden griechischen Handschriften ist ganz schlecht; doch lassen sie dieselbe Darstellung erkennen. Es kann daher nicht zweifelhaft sein, daß der Linustext den gemeinschaftlichen Text im wesentlichen treu wiedergibt.

Gleichzeitig mit der Verurteilung Pauli erläßt Nero den Befehl sämtliche Christen in Rom zu verbrennen. Seine Schergen durchstöbern die ganze Stadt und Umgegend und töten ihrer eine so große Menge, daß das römische Volk erbittert den kaiserlichen Palast stürmt und sich gegen den Kaiser erhebt. Man schreit, er solle seinem Wüten Einhalt tun. Es seien ihre Landsleute, die er verderbe; sie schützten das römische Reich. Er vernichte die römische Manneskraft, die durch die Menge so vieler Soldaten der ganzen Welt furchtbar wurde. Darauf bekommt Nero Angst und erläßt ein Edikt, niemand solle wagen die Christen anzutasten, bis jeder einzelne Fall genau untersucht und dem Kaiser darüber Bericht erstattet sei.

So gewiß diese Darstellung hinsichtlich der historischen Verhältnisse, die sie zu veranschaulichen vorgibt, die reinste Erfindung ist, so gewiß ist es, daß sich in ihr die Stimmung und das Bewußtsein und bis zu einem gewissen Grade die Erfahrung der Zeit widerspiegelt, die sie hervorgebracht hat. Die Kirche steht nicht mehr im Gegensatz zur Welt, sie erwartet ihren Triumph nicht mehr im letzten Gericht, sie sieht ihn in dieser Zeitlichkeit auf Erden gegenwärtig.

Entspricht diese Stimmung den Verhältnissen der Zeit, für die uns die Paulusakten zum ersten Male äußerlich bezeugt werden, der Zeit Tertullians?

Die Fiktion, daß ein Kaiser ein Toleranzedikt für die Christen erläßt, hat, wenn wir von der Person absehen, für diese Zeit gewiß nichts Auffälliges. Man braucht ja nur an das Schriftstück, das Justin an das

Ende seiner ersten Apologie gesetzt hat, oder an das 5. Kapitel in Tertullians Apologeticum zu denken. Freilich, daß gerade Nero der erste sein soll, der ein solches Edikt erlassen habe, schlägt ebenso der christlichen Tradition wie der Wirklichkeit ins Gesicht. Allerdings wird ihm das Edikt vom Volke abgenötigt, aber gerade dies ist ein Zug, der im 2. Jahrhundert nicht wohl erfunden sein kann. Wenn schon die Apologeten sich stellten, als wollten sie die Kaiser überreden, wenn Justin gegen sie sogar dieselbe Drohung im Munde führt, die Paulus in den Paulusakten gegen Nero ausspricht,¹ wenn wirklich Melito den Geist des ursprünglichen Christentums so wenig mehr verstand, daß er in der Christenheit „die parallele Größe zum Staate“ sah,² so bezeugen doch dieselben Apologeten die erbitterte Feindschaft des heidnischen Volkes gegen die Christen. Das Volk wartete nicht auf ein kaiserliches Edikt, um den Ruf *Ad leonem!* zu erheben. Es genügte, daß der Tiber über seine Ufer trat oder Mißwachs und Seuche den Staat heimsuchte, um den Haß zu entfesseln. Und wenn der Haß schwieg, trieben Hohn und Spott ihr Spiel. Wenn in den Paulusakten das Volk findet, daß des Kaisers grausames Wüten gegen die Christen alle Grenzen überschreite, so berichtet zwar auch Tacitus (*Ann. XV, 44*), daß nach dem Brande der Stadt Neros unmenschliche Grausamkeit Mitleid für die Christen erweckt habe, aber diese Bemerkung hindert ihn nicht, seinen grenzenlosen Abscheu gegen die von ihm als das verworfenste Gesindel bezeichnete Sekte auszusprechen. Und das blieb die öffentliche Meinung im 2. Jahrhundert. Dagegen erblickt in den Paulusakten das Volk in der Christenheit die *Romana virtus*, die Christen sind es, die das Reich schützen, an der militärischen Stärke, die sie darstellen, hängt die Existenz des Reiches. Wie hätte im 2. Jahrhundert die christliche Phantasie auf eine solche Fiktion kommen und sie sogar in die Zeit des Nero zurückverlegen sollen? Versetzt uns diese Sprache nicht in viel spätere Zeiten, frühestens die des Maxentius, von dem Eusebius berichtet, daß er im Anfang seiner Regierung die Christenverfolgung verboten und um dem römischen Volke zu schmeicheln — ἐπ' ἀρεσκειᾶ καὶ κολακειᾶ τοῦ δήμου Ῥωμαίων — heuchlerisch zum christlichen Glauben sich bekannt habe (*H. E. VIII, 14, 1*)?

Kann daher der uns mittelbar erhaltene Schluß der Paulusakten

¹ Justin, *Apol. I, c. 68* οὐκ ἐκφεύξεσθε τὴν ἐσομένην τοῦ θεοῦ κρίσιν, ἐὰν ἐπιμένητε τῇ ἀδικίᾳ. *Passio S. Pauli c. 6 I, 30, 5 noli putare, quia divitiae huius saeculi, splendor aut gloria salvare te debeant.*

² Harnack, *Mission des Christentums*, p. 194.

nicht vor dem 4. Jahrhundert entstanden sein, während uns doch Paulusakten schon mehr als 100 Jahre früher bezeugt sind, so ist damit bewiesen, daß jener nicht zu den ursprünglichen Paulusakten gehört.

Die Frage ist nun, wie sich dieser Schluß zu der Geschichte verhält, deren Spuren wir bei Chrysostomus finden. Ehe wir aber dies Verhältnis untersuchen, dürfen wir nicht unerwähnt lassen, daß Chrysostomus mit eben dieser Geschichte sich selbst in Widerspruch setzt, da er an einer Stelle den Weinschenken,¹ an einer andern einen der Anhänger des Kaisers,² womit offenbar kein anderer gemeint ist, statt der Mätresse nennt, einmal aber auch beide mit einander verbindet.³

Es wird mir im Verlauf der Untersuchung hoffentlich gelingen, diesen Widerspruch zu lösen; aber es leuchtet ein, daß auch, wenn die Lösung nicht gelingt, die konstatierte Tatsache bestehen bleibt. Dies ausdrücklich zu betonen, könnte vielleicht überflüssig erscheinen, aber es ist in der Tat behauptet worden, weil Chrysostomus sich widerspräche, so habe er gar keine von der uns überlieferten abweichende Erzählung gekannt, sondern nur willkürlich an Stelle des Weinschenkens eine Geliebte Neros gesetzt.⁴ Es scheint mir überall ein falscher Rationalismus zu sein, eine Tatsache zu leugnen, weil man sie nicht erklären kann, jedenfalls aber ist es auf dem Gebiete der literarischen Quellenforschung ein verhängnisvoller, wenn auch leider nicht seltener Fehler, eine Tatsache durch eine vorschnelle Erklärung sich aus dem Wege zu räumen, während es das erste und das Hauptgeschäft sein muß, die Tatsachen ohne alle Rücksicht auf die Wahrscheinlichkeit der Erklärung scharf aufzufassen und darzustellen.

In unserm Falle ist nun leicht zu zeigen, wie unzulänglich die versuchte Erklärung ist. Denn was ist damit gewonnen, daß man die *παλλακίς* auf Rechnung des Chrysostomus setzt? Wer das tut, muß auch weiter gehen und ihm noch mehr aufs Kerbholz schreiben. Denn wo steht in unsern Texten etwas davon, daß Nero den Apostel zunächst nur zur Verwarnung ins Gefängnis geworfen und erst, nachdem er auch dann noch den Schenken beraten habe, ihn hätte hinrichten lassen? Chrysostomus müßte also seiner Phantasie ein völlig freies Spiel gelassen

¹ Ἐπειδὴ δὲ τὸν οἰνοχόον αὐτοῦ κατήχησε, τότε αὐτὸν ἀπέτεμεν. In II. Tim. hom. 10 (Opp. ed. Montfaucon XI, 722 B).

² Προσέκρουσε γὰρ τότε τῷ Νέρωνι τινὰ τῶν ἀνακειμένων αὐτῷ οἰκειωσάμενος. In II. Tim. hom. 3 (Opp. XI, 673 f.).

³ Λέγεται Νέρωνος καὶ οἰνοχόον καὶ παλλακίδα ἀσπάσαι. In acta apost. hom. 46 (Opp. IX, 349 D).

⁴ C. Schmidt, Acta Pauli, S. 123.

haben, wobei er auch darin sich ganz zufällig mit den apokryphen Apostelgeschichten berührt haben würde, daß er das ihnen sehr geläufige Motiv angewandt hätte, nach dem die bekehrten Frauen zu dem Apostel ins Gefängnis kommen. Ist dies nun schon an sich höchst unwahrscheinlich, so muß man doch auch weiter fragen, was den Chrysostomus denn wohl auf solche Fabeleien hätte bringen sollen. Er will den Gegnern der Mönche zu Gemüte führen, daß sie Unrecht hätten, diese wegen ihrer geschlechtlichen Enthaltbarkeit zu schelten. Hätte er den Schluß der Paulusakten so gelesen, wie wir ihn in unsern Texten lesen, wie hätte er dann auf den Gedanken kommen können, die Mönche mit Paulus und ihre Gegner mit Nero in Parallele zu stellen? Es fehlte ja doch jedes tertium comparationis, denn nach unserer Überlieferung predigt Paulus das Gericht und verkündet, daß auch der Kaiser ihm nicht entgehen könne, wenn er sich nicht dem höchsten Richter unterwerfe, und diese Predigt ist es, die den Kaiser dazu reizt, den Apostel dem Schwert zu überantworten.

Ist nun durch diese Abschweifung die Verschiedenheit der beiden Erzählungen nur noch in helleres Licht getreten, so daß es scheint, als müsse die eine von der andern gänzlich unabhängig erfunden sein, so gibt es doch einen Punkt, an dem sich beide nah berühren.

Nachdem Nero auf das Drängen des Volkes dem Wüten gegen die Christen Einhalt geboten hat, wird Paulus zum zweitenmal vor den Kaiser geführt. Kaum aber ist dieser seiner ansichtig geworden, so schreit er: Fort, fort mit dem Bösewicht, enthauptet den Betrüger, laßt den Zauberer nicht leben, verderbt den Sinnenverfälscher, vertilgt den Geisterverderber von der Oberfläche der Erde.¹ Das sind ganz ähnliche Schmähungen wie die, mit denen nach Chrysostomus Nero den Paulus überschüttete, weil er ihm seine Geliebte abspenstig gemacht hatte. Aber passen diese Ausdrücke auf das Verbrechen des Hochverrats, das Nero nach unsern Texten dem Paulus zum Vorwurf macht? Er ist doch auf den Apostel erbittert, weil dieser ihm die Macht eines Höheren entgegenstellt, weil er ihm, wie es im Linustext heißt, seine Soldaten entzieht und sie in den Dienst des ewigen Königs stellt. Wie erklärt sich in diesem Zusammenhang vor allem der Ausdruck *carminator*, ein Wort, das, wenn auch sonst — wenigstens so viel ich weiß — nicht nachweisbar, von *carmen* und *carminare* abzuleiten ist und dem griechischen

¹ *Tollite, tollite maleficum, decollate impostorem, nolite sinere vivere carminatorem, perdit sensuum alienatorem, auferte de superficie terrae mentium immutatorum* c. 8 p. 81, 14 ff.

φαρμακός oder μάγος entspricht? φαρμακός, μάγος, πλάνος, ἀπατεύν das sind die Ausdrücke, mit denen überall in den apokryphen Apostelgeschichten die Apostel wegen ihrer Predigt von den von ihren Frauen verschmähten Ehemännern belegt werden.¹ Nach den *carmina* des Paulus forscht in dem Fragment von Brescia der von seiner Thekla verlassene Thamyris,² aber von irgend welchen *carmina* des Paulus ist in unsern Texten des Martyrium Pauli keine Rede.

Hierzu kommt noch ein anderes Moment. Wozu wird Paulus, nachdem er in aller Form abgeurteilt und auf den Richtplatz abgeführt war, zum zweiten Male dem Kaiser vorgeführt? Die griechischen Texte motivieren es gar nicht, sondern konstatieren nur die Tatsache,³ der Linustext motiviert es mit dem Edikt des Kaisers.⁴ Aber dies Edikt bietet dazu keine Veranlassung, denn in ihm hatte der Kaiser bestimmt, daß keinem Christen etwas widerfahren solle, bevor er nicht selber darüber entschieden habe; das war ja aber hinsichtlich des Paulus geschehen. Wenn man aber auch darüber hinwegsehen will, so bleibt es unerklärt, warum denn die befohlene Exekution des Paulus, die doch auf der Stelle vollstreckt werden sollte, nicht ausgeführt worden war, während inzwischen so viele Christen getötet wurden? Ist nun hier in unsern Texten die Erzählung unverständlich, so stimmt sie wieder äußerlich mit Chrysostomus überein, der ja auch von einer zweimaligen Aburteilung des Paulus berichtet.

Es stellt sich also heraus, daß unsere Überlieferung Züge enthält, die mit dem Hauptmotiv der Erzählung, daß verletztes Hoheitsgefühl des Kaisers zum Untergang des Apostels führt, in Widerspruch stehen. Da die Ausgestaltung dieses Motives eine jüngere Zeit verrät, jene widersprechenden Züge aber sich in der im Geiste der alten Apostelgeschichten gehaltenen Darstellung des Chrysostomus wiederfinden, so verraten sie, daß die Erzählung unserer Texte eine Umarbeitung eben jener Darstellung ist.

Aber was haben die Geliebte des Kaisers und sein Mundschenk mit einander gemein? Wer sich erinnert, wie das Altertum über das Verhältnis des schönen Ganymed zu dem höchsten der Götter dachte, wird nicht lange im Zweifel sein, was er von dem jugendlichen Schenken

¹ S. die Indices bei Lipsius-Bonnet Bd. I und II, 2.

² Vgl. Bd. III, p. 28f. dieser Ztschr.

³ Τότε Παῦλος αὐτῷ προσηνήθη μετὰ τὸ διάταγμα P τότε οὖν πάλιν μετὰ τὸ διάταγμα προσηνήθη Παῦλος A Lipsius-Bonnet I, 112.

⁴ *Quapropter Paulus iterum eius est oblatu aspectibus* ibid. p. 31.

des Kaisers Nero zu halten hat. In der Tat läßt nun der Linustext, wie schon Lipsius erkannt hat (II, 1, 147), den ursprünglichen Charakter des Knaben noch erkennen. Er gibt ihm die Attribute *deliciosus* (25, 3) und *delicatus* (26, 7). Als Nero von seinem Tode hört, sehnt er sich nach dem von ihm geliebten Jüngling (*dilectum sibi iuvenem* 25, 17). In das Gebet um die Wiedererweckung des Jünglings läßt Paulus die Bitte aufnehmen, daß er hernach besser lebe als er gelebt habe (26, 16). Alle diese Züge sind in den übrigen Texten unterdrückt und sie selbst sind ja nichts als die schwachen Reste des ursprünglichen Bildes, die dem flüchtigen Leser kaum auffallen. Aber in allen Texten ist der Name des Jünglings überliefert, der bezeichnend genug für sein Verhältnis zum Kaiser ist: Patroklos. Man weiß, daß man seit Äschylus die Freundschaft zwischen Achilles und Patroklos als ein Liebesverhältnis auffaßte.

Es ist wenig genug, was uns der Linustext von der ursprünglichen Erzählung erkennen läßt; dies Wenige stimmt zwar in den Motiven mit der Geschichte bei Chrysostomus überein, aber es differiert insofern, als anstelle der Geliebten des Kaisers ein Lustknabe erscheint. Es ist eine nah liegende Vermutung, daß Chrysostomus aus Gründen der Decenz aus dem *παλλακός* eine *παλλακίς* gemacht habe, und diese Vermutung scheint eine Bestätigung darin zu finden, daß ja Chrysostomus an andern Stellen statt der *παλλακίς* den *οινοχόος* nennt, aber es widerstreitet, daß er an einer Stelle beide nebeneinander setzt.

Man könnte geneigt sein, die Verschiedenartigkeit dieser Angaben durch die Annahme zu erklären, daß Chrysostomus verschiedene Versionen gekannt habe, darunter auch die in unsern Texten überlieferte und daß diese da zu grunde liege, wo er von dem Weinschenken spricht. Aber diese Annahme wird dadurch unwahrscheinlich, daß Chrysostomus die Bekehrung des Schenken in einen unmittelbar ursächlichen Zusammenhang mit der Hinrichtung des Paulus setzt. Dieser ursächliche Zusammenhang ist nämlich in unsern Texten völlig unterbrochen, denn Nero erfährt überhaupt nicht, daß Paulus es ist, der den Schenken vom Tode erweckt hat. Patroklos erklärt, daß Jesus Christus, der alleinige König und Herr, ihm das Leben wiedergeschenkt hat. Dann erklären auch die andern Diener, daß sie die Soldaten Christi sind, worauf Nero alle ins Gefängnis werfen und eine Suche nach Christen anstellen läßt. Infolgedessen wird ihm unter andern Christen dann auch Paulus vorgeführt, in dem er an den Blicken der andern „den Führer der Soldaten des großen Königs“ erkennt. Von Patroklos und den andern ist in der Folge nicht mehr die Rede.

Wo man nicht alles wissen kann, was man wissen möchte, ist es wichtig, die Grenzen zwischen dem Sicherem und Möglichen genau zu ziehen. Es ist möglich, und mir auch das wahrscheinlichste, daß Chrysostomus an der einen Stelle aus dem παλλακός eine παλλακίς gemacht und an der andern den Lustknaben in eine παλλακίς und einen οἰνοχόος gespalten hat. Es ist auch möglich, daß in der ursprünglichen Erzählung neben dem Lustknaben auch noch eine Geliebte des Kaisers vorkam, und daß Chrysostomus den Lustknaben an der einen Stelle unterdrückt hat. Nicht beweisbar ist, daß Chrysostomus auch die Version unserer Texte gekannt hat, aber es ist gleichwohl nicht unmöglich. Er würde dann aber an den Stellen, wo ihm diese vorschwebt, doch zugleich unter dem Einfluß der andern Version gestanden haben, da er Neros Zorn über die Bekehrung des Schenken zu dem unmittelbaren Grunde der Verurteilung des Paulus macht. — Sicher aber ist, daß in der ursprünglichen Erzählung das stehende Motiv der apokryphen Apostelgeschichten in einer besonders raffinierten und pikanten Weise zur Verwendung gekommen war. Die Überlieferung ist mit Erfolg bemüht gewesen, das Anstößige und Widerwärtige dieses Motives auszumerzen und in der Form, die sie in der neuentdeckten koptischen Übersetzung und den nächstverwandten Texten gewonnen hat, ist kein Rest davon zurückgeblieben. Aber dies ist die Folge eines allmählichen, im einzelnen nicht mehr nachzuweisenden Prozesses gewesen.

Wir werden indessen noch zwei Zeugnisse mit hoher Wahrscheinlichkeit, das eine, wie mich dünkt, mit Sicherheit für eine ältere Gestalt der Paulusakten in Anspruch nehmen dürfen.

In den katholischen Acta Petri et Pauli heißt es, durch die Predigt des Paulus seien viele bewogen den Kriegsdienst zu quittieren und Anhänger Gottes zu werden, ja es seien auch manche aus dem Schlafgemach des Kaisers zu ihm gekommen und hätten, nachdem sie Christen geworden, nicht in das Heer und in den Kaiserpalast zurückkehren wollen.¹ In den katholischen Acta steht diese Bemerkung ganz verloren da, denn ihr Inhalt hat auf das, was dort erzählt wird, nicht die geringste Wirkung. Sie kann daher nicht in dem Kopfe des Verfassers dieser Akten entsprungen sein, sondern muß als eine am Unort angebrachte Reminiscenz aus den Paulusakten angesehen werden. Die Wendung *deserentes militiam* erinnert an den Linustext, wo Nero sich bei Paulus

¹ Lipsius, Acta apost. apocr. I, 129, 14. *Per Pauli vero praedicationem multi deserentes militiam adhaerebant deo, ita ut etiam ex cubiculo regis venirent ad eum et facti Christiani nolent reverti ad militiam neque ad palatium.*

beklagt, daß er ihm seine Soldaten entzieht,¹ aber die ganze Bemerkung läßt sich nicht aus ihm ableiten; denn die Gläubigen aus dem Kaiserpalast kehren ja doch von der Predigt des Paulus in den Palast zurück, auch ist mit keinem Worte angedeutet, daß darunter Bedienstete des kaiserlichen Schlafgemachs gewesen seien, wenn man an solche denken will. Der Ausdruck läßt sich jedoch auch auf ein Verhältnis deuten, wie es nach der ursprünglichen Erzählung jener Patroklos zu dem Kaiser hatte. Läßt sich dies nicht entscheiden, so ist doch so viel sicher, daß der ganze Satz sich auf keinen Fall mit dem Linustext vereinigen läßt.

Dasselbe gilt von dem, was Asterios von Amaseia in seiner Predigt auf die Apostel Petrus und Paulus von der Wirksamkeit des Paulus in Rom erzählt.² Er sagt nämlich, Nero sei deswegen auf Paulus erbost gewesen, weil er die Wollust bekämpft habe, in der Nero vor allen andern ein Virtuos gewesen sei und auf die er mit mehr Schmerzen verzichtet haben würde als auf seine Herrschaft. Man sieht, daß diese Angabe auf das beste zu der von uns erschlossenen ursprünglichen Gestalt der Paulusakten stimmt. Aber es ist doch nicht wahrscheinlich, daß sie direkt auf diese zurückgeht, da Asterios in Übereinstimmung mit der gewöhnlichen Tradition voraussetzt, daß Petrus und Paulus gleichzeitig in Rom gelehrt und gelitten hätten.

Da von dieser Verbindung die Paulusakten auch in ihrer spätesten Gestaltung nichts wissen, so muß die Angabe des Origenes, daß das der Petruslegende angehörige Wort ἀνωθεν μέλλω ταυρουῦσθαι in den Paulusakten stehe, auf einem Irrtum beruhen.

Lipsius glaubte aus den katholischen Πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου eine Grundschrift des 2. Jahrhunderts erschließen zu können, welche die von Eusebius indirekt bezeugte katholische Bearbeitung der Πράξεις Παύλου sei, und meinte, daß aus dieser Origenes jenes Wort entlehnt habe. Aber von der katholischen Bearbeitung der Paulusakten hat uns jetzt die koptische Übersetzung eine Vorstellung gegeben. Es braucht durchaus nicht die katholische Bearbeitung zu sein, es kann daneben andere gegeben haben, und daß tatsächlich der Schluß bereits vorher anders bearbeitet gewesen war, glaube ich bewiesen zu haben. Daß aber die von Lipsius konstruierte Grundschrift weder unter dem Titel Πράξεις Παύλου noch überhaupt jemals existiert hat, gedenke ich ein andermal zu zeigen.

¹ I, 29, 13 *quid tibi visum est . . . mihi subtrahere, illi autem colligere milites de meae militiae principatu?*

² Vgl. Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten, II, 1, 249 f.

The order of the Gospels in the parent of Codex Bezae.

By Dom J. Chapman, O. S. B. Erdington Abbey, Birmingham.

Certain phenomena in Codex Bezae show that the Gospels are not given in the order of its archetype. They may be exhibited in the form of five arguments. It is to be remembered that the Gospels appear in the MS in the usual old Latin order: *Mt Jo Lc Mc*.

1. The punctuation of the MS consists "chiefly of a blank space between the words, or of a middle, sometimes of an upper, very seldom of a lower single point, usually placed in the middle of a verse or *κρίθος*, and found (as in most other copies) much more thickly in some parts than in others: such a point is often set in the middle of a line, in passages where it is hard to see its use." So far Scrivener, p. xviii. Dr. Rendel Harris, on the other hand, has shown that the points, and perhaps the spaces, are traces of the original colometry of the archetype, thus marked by the scribe, when he did not preserve the lines of his copy. Dr. Harris has pointed out their similarity to the points in the Curetonian Syriac and in the old Latin MS *k* (*Study of Cod. Bezae*, ch. xxiii; but contrast Burkitt, *Evang. Da-Meph.* ii, p. 14).

An examination of the points shows that they are very numerous in Matthew and in the early part of John. From Jo IX, however, they diminish in number, or rather disappear, most columns being entirely free from them, and only one, two, or at the most three, occasionally showing themselves in any column. In Luke they may be almost said not to exist, but in Mark they are regularly used throughout as in Matthew. In the five surviving verses of 3 John not one appears, and in Acts there are again none. This capricious appearance of the dots suggests at once that Mark (dotted) is not in its right place between the end of John (not dotted) and 3 John and Acts (not dotted). If we place it between Matthew (dotted) and the beginning of John (dotted), we get dots consecutively throughout Matthew, Mark and half John, and then none in the rest of John, 3 John and Acts.

To make this clear, I give the two lists:

<i>Present order</i>	<i>Suggested original order</i>
Mt <i>dotted</i>	Mt <i>dotted</i>
{ ¹ / ₂ Jo <i>dotted</i>	Mc <i>dotted</i>
{ ¹ / ₂ Jo	{ ¹ / ₂ Jo <i>dotted</i>
Lc	{ ¹ / ₂ Jo
Mc <i>dotted</i>	Lc
3 Jo	3 Jo
Acts	Acts

We shall then conclude that the scribe of the parent codex got tired of marking his divergence from the original stichometry, and ceased to put in the dots after the middle of John, except here and there by habit, or as a note of interrogation after a question.¹

2. The resultant order of the Gospels will be the same as that of Mommsen's list and of the Curetonian Syriac: Mt Mc Jo Lc. Now Mommsen's list is a catalogue of the Western Collection (see my article in *Expositor*, Aug. 1905), and the Curetonian Syriac is an almost purely Western text. This order—Mt Mc Jo Lc—seems therefore to be the original Western order. To this point we shall recur later.

On the other hand the present order of Codex Bezae is the Old Latin order, and it is probably *exclusively* a Latin order. The change of order in Codex Bezae will therefore be simply another instance of the *Latinizations* so frequently observed in this MS,—the substitution of the Old Latin order for the Western order.

3. Scrivener's description of the irregularity of the colometry of Codex Bezae is given in his edition, p. xvii. A reference to it will remind us that, while Matthew is somewhat irregular, the beginning of John shows a sudden lapse into worse dissolution of the original $\kappa\rho\iota\chi\omicron\iota$.

¹ A conjecture may be hazarded with regard to his reason for ceasing the punctuation. The purpose of writing *per cola et commata* in short sense lines was evidently for the facilitation of reading in public. It is not easy to read *fluently and without mistake from a manuscript which has no divisions between the words*. The short sentences made the difficulty much less. The introduction of the punctuation obviated the necessity of keeping to the lines of the original. But Codex Bezae seems never to have been used for liturgical purposes until the IXth century. We may perhaps suggest that its parent also was intended for private use. The scribe of the parent may have realized this when he arrived about the middle of St. John, and have thought it not worth his while, in consequence, to continue the points. On the other hand it is equally possible that the $\delta\iota\omicron\rho\theta\omega\rho\eta\varsigma$ of the parent inserted the points when revising it by the grandparent, but was too lazy to carry on the marking of the $\kappa\rho\iota\chi\omicron\iota$ beyond the middle of John. But we shall shortly see that there are reasons for preferring the former hypothesis.

In Luke "an entire breaking up of the stichometry becomes rather the practice than the exception: about Luke viii the dissolution seems adopted almost in preference . . . As the work proceeds from the middle of St. Luke onwards (however we may account for the fact), the arrangement of the $\sigma\iota\chi\omicron\iota$ becomes less broken and careless, though some of the chief anomalies are met with even to the last." Thus we gather that there is a *crescendo* and *diminuendo*, broken only by the sudden change when "with the first page of St. John the dissolution becomes much more marked."

This one break in the smoothness of development is removed if Mark, yet more careless than Matthew, is removed from its position between the equally careless end of Luke and the rather more regular Acts, and if it is placed to bridge the gap between the sober end of Matthew and the dissolute commencement of John. We have then a gradual *crescendo* up to Luke viii, with a *decrecendo*, less marked, down to Acts. If there seems still to be a contrast left between the delirious Luke and the more regular Acts, (which will then immediately follow it) we will remind ourselves that the Apocalypse and 1 2 3 John originally stood between them.¹

The reason for this irregularity of the $\sigma\iota\chi\omicron\iota$ is obviously the desire to secure uniformity of length by avoiding very short lines, thus obtaining economy of parchment.² In Matthew and Mark the scribe economizes but little. In John he becomes aware (as we have seen) that he need not even record the primitive stichometry by punctuation. The punctuation dwindles, and ceases about John ix. Dr. Scrivener tells us that about John vi. 32 the dissolution becomes complete, "though only one line (i. 16) ends with the article before ch. vi. 32, yet such irregularity occurs no less than 48 times from that place to the end of the Gospel." So that the final neglect of the stichometry just a little precedes the final omission even to draw attention to this neglect by punctuation. We can hardly hesitate to ascribe both forms of neglect to the same scribe,—not the scribe of Codex Bezae, but the scribe of its parent, which had the order *Mt Mc Jo Lc*. We arrive at the same

¹ I have shown in the *Expositor* (July, 1905) that the original contents of Codex Bezae were: *Mt Jo Lc Mc Apoc 1 2 3 Jo Acts*, (and perhaps 1 Peter at the end). The Apocalypse and 1 2 3 John just fill up the space (66 leaves) between the end of Mark and the last verses (still remaining) of 3 John.

² A simple inspection of the printed pages in Scrivener's edition will demonstrate this.

result if we take the average number of syllables in a column by dividing the number of syllables in each book by the number of columns the book originally occupied in Codex Bezae:¹

Mt 372	[Apoc. c. 385]
Mc 386	Acts (<i>beginning</i>) 329 ¹ / ₂
Jo 394	(<i>later</i>) 356 ¹ / ₂
Lc 396	(<i>end</i>) 360

Between Lc and Acts the Apocalypse shows a diminution. We gather that towards the end of that book the scribe discovered that he had plenty of vellum to spare, and reduced the lines roughly to the stichometry of his copy. He had probably engaged to provide a given number of sheets, and at the beginning of Acts he appears actually to shorten the lines in order to eke out the matter, for he had economized too much in Luke and John.

4. A further confirmation of this restoration of the original order is found in an interesting passage of Blass, founded on a discovery made by his pupil Ernest Lippelt, *Adulescens studiosissimus*:

"Videbamus in codice D ἰωάννης nomen, quod est et in euangeliiis omnibus et in Actis frequentissimum, modo uno N modo duobus scriptum exstare; non videbamus, quod acute vidit Lippelt, diversum esse in ea re rationem Lucae scriptorum atque reliquorum, quanquam in illo codice Acta non statim excipiunt euangelium, sed intercedit Marcus. Nempe apud Matthaeum est in D ἰωάννης vicies quinquies, ἰωάννης semel (c. 9, 14), apud Iohannem illud decies septies, hoc quater (5, 36. 10, 40. 41 bis), item apud Marcum illud vicies quater, bis hoc (1, 29. 6, 25); at apud Lucam ἰωάννης semel (9, 7), ἰωάννης vicies septies, pariterque in Actis bis illud (11, 16. 13, 5), vicies semel hoc. Fuit igitur antiquus quidam liber haec duo scripta complexus, unde ea in D vel eius archetypum non

¹ The figures for Acts are obtained by actual counting. Those for the Gospel I obtain by using the number of syllables in the Gospels given by J. Rendel Harris, *Stichometry*, p. 51, as counted in Westcott and Hort's edition with some allowances. This cannot give an accurate result for our codex, which has actually fewer syllables, but it is sufficient for purposes of comparison. I give here the counted syllables of the first and second pages of each Gospel, and of the last remaining (or nearly so) of each. The first five pages of Mark are unusually crowded; I therefore give the 6th page instead of the 2^d, as it is of typical length. They are only roughly counted:

Mt fol 3 ^b 345	Mc 285 ^b 414	Jo 104 ^b 407	Lc 182 ^b 382
4 ^b 332	290 ^b 366	113 ^b 370	183 ^b 405
99 ^b 370	347 ^b 328	180 ^b 410	283 ^b 384

It will be seen how out of place Mark (whose real average is about 350) is between John and Luke.

sine cura, ut apparet, translata sunt." (*Ev. sec. Luc. secundum formam quae vid. Romanam*, Teubner, 1897, p. vii.)

Unfortunately Blass's statistics are incorrect. He gives the exceptions correctly, but in the larger figures he includes the occasions where the name would appear in Codex Bezae if the passage were not lost! In Matthew iii, 13 and 14 are lost, and we cannot tell how the name was spelt,—so John i, 19, 26, 28, 29, 32, 35, 41; iii, 23, 24, 25, 26 are missing. In Mark the name is not given in vi, 16, nor in Luke iii, 16 and vii, 19. Yet it occurs 29 times in Luke altogether, and not 28 as Blass has it. He should have added that in the *incipit* of St. John's Gospel we find Ἰωάννης and in the *explicit* Ἰωάνης, and similarly in the Latin. It was further misleading to give the Greek statistics only and not those of the Latin columns. It may be added that in Acts iv, 6 D reads Jo(n)athas for John, both in Greek and Latin. The following table is as accurate as I can make it. I add the *Iohanes* of the heading and *explicit* of the Latin fragment of 3 John:

	GREEK		LATIN	
	Ἰωάνης	Ἰωάννης	<i>Iohanes</i>	<i>Iohannes</i>
Mt	2	23	—	25
Jo	5	6	2	11
Lc	28	1	25	4
Mc	2	23	1	24
3 Jo	—	—	2	—
Acts	21	2	1	22

In the Latin, Mt iii, 13 and 14 exist, and so do John iii, 23, 24, 25, 26, but Mt iii, 1 and 4, John i, 6 and 15 are lost. The Latin exceptions are *Iohanes* in John x, 40 and in the *explicit*, Mc vi, 20, 3 John, heading and *explicit*, Acts iii, 2; *Iohannes* in Lc vii, 20, 24 (once) ix, 7, xx, 6. The Greek exceptions have been given in the quotation from Blass, the *incipit* and *explicit* of John and Mt xiv, 2 have been added. The other passages can be found with the help of any concordance.

The correct statistics enable us to see that Luke and Acts do not stand alone in their witness to Ἰωάνης, for 3 John is with them, and the Gospel of John is divided, *having* Ἰωάννης in the first six places viz. i, 6, 15; iii, 27; iv, 1; v, 33 and the *incipit*, but Ἰωάνης in the remaining five, v, 36; x, 40, 41 *bis*, *explicit*. In this we recognize the same phenomenon which we have observed in the irregularity of the stichometry

and in the omission of punctuation, namely a change appearing in the middle of John, the first half of which goes with Matthew and Mark, while the second half agrees rather with Luke, Acts and 3 John. I give the diagram once more in the order of the parent manuscript, dividing the Gospel of St. John in chapter v:

	GREEK		LATIN	
	Ἰωάννης	Ἰωάννης	<i>Iohanes</i>	<i>Iohannes</i>
Mt	2	23	—	25
Mc	2	23	1	24
Jo (1)	—	6	—	8
Jo (2)	5	—	2	3
Lc	28	1	25	4
3 Jo	—	—	2	—
Acts	21	2	1	22

The sudden change from Ἰωάννης to Ἰωάννης in John v is very striking, when combined with the evidence of the stichometry and of the punctuation. It is supported by the Latin, which has, however, fallen into the ordinary *Johannes* in Jo v, 36 and x, 41 *bis*, and has committed the same lapse in Luke four times, against the once of the Greek. Only the Latin of Acts is a surprise. It has clearly been carefully altered to *Iohannes* by some corrector earlier than our present Codex.

The conclusion is certain that, with however much disappointment, we must abandon Dr. Blass's deduction that Luke and Acts were copied from an archetype different from that of the other books. We are bound to admit that this result was attractive, but it postulated two MSS of the Western text of quite similar character, one of which, nevertheless, had a different system of spelling from the other,—a not impossible hypothesis, but not a particularly probable one. Instead, we have to confess that the difference is due simply to a director of the scribe of the parent MS, who obliged the scribe to change the primitive Ἰωάννης to Ἰωάννης, and *Iohanes* (the servile but unusual transliteration he found in the grandparent MS) to *Johannes*. When the director's back was turned, the scribe neglected stichometry, punctuation and orthography alike.

Or, (if this be too imaginative an explanation) we may suppose a corrector, who by a strange coincidence happened to stop correcting at about the point where the scribe grows most careless. In any case we need the less regret the supposed proof of the union of Luke and Acts in a single volume, as other proofs are at hand as the result of our rejection of that of Blass. But this by the way.

It is interesting to find that the older spelling was Ἰωάνης. We may infer that this was the spelling of the name in the Western New Testament of the second century, as it is also the spelling of the neutral text. In this case it is certainly the first century orthography.

5. Just as the change of order in the Gospels from the 'Western' order to the Latin order was a Latinization of our present MS, so we have been tracing the latinizing of its parent.

α. The latest of our points is the correction of the Latin text of Acts, *Johanes* to *Johannes*, no notice being taken of the Greek. This was probably the work of a Latin owner, who did not care about the Greek side of the book. The parent-codex was then in Latin hands.

β. But the previous correction of both Greek and Latin in Mt, Mc and half John shows again the work of a Latin, in all probability. Ἰωάνης is bearable, though later scribes preferred Ἰωάννης; but *Iohanes* is rare, and was not likely to be left. The correction is on the whole more likely to be due to a Latin than to a Western owner. It may have been made in the parent-codex at the time of writing, (as I have suggested), or afterwards, (or even in the yet earlier grandparent).

γ. The neglect of the stichometry both in the line-divisions and in the substituted punctuation indicates private ownership, rather than intended use in a Church. This is all the more obvious in a Latin country, for the Latin text has become of so unusual a character by the repeated corrections it has obviously undergone that it would be unfit for public use.

In fine, the various alterations seem to agree in character and to confirm one another, and to make it a safe conclusion that the parent MS of Codex Bezae gave the ancient 'Western' order of Gospels, as in Mommsen's list and in the Curetonian Syriac, viz. Mt, Mc, Jo, Lc.

Further, that the parent MS was probably written for a Latin owner for private use.

This may perhaps have some bearing on the date of the Codex.

It is not likely that the minute details we have observed should have come down from the grandparent of our codex unaltered, so that

we may look upon it as fairly certain that the change of order was made in Codex Bezae itself. The MS was therefore written in a Latin country where the old Latin order was considered a matter of course, and before the Greek order introduced by St. Jerome had become well-known. Such conditions are most unlikely in South Italy, Sardinia or Gaul after c. 450, one might say after 420. The beginning of the fifth century seems the most probable date, and this harmonizes with the result obtained on other grounds by Mr. Burkitt.¹

¹ *Journal of Theol. Stud.* July, 1902. The Vulgate Gospels were published in 383. By 430 they were used in Gaul by Prosper and Vincent of Lerius. In Italy their adoption, or familiarity with their order, would not be behindhand.

Die erste Apologie Justins.

Ein Versuch, die Bittschrift Justins in ihrer ursprünglichen Form herzustellen.

Von J. A. Cramer in 's Gravenhage.

III. ¹

Wir haben bis jetzt gesehen, daß bei einem Versuch, die Bittschrift Justins in ihrer ursprünglichen Form herzustellen, sich etwa diese Folgeordnung herausstellt: Apol. I, 1, 2, II, 1, 2, 3, I, 4, 7, 3, 8, 9, 6, 10, 11, 12. Nur möchte ich zwischen I, 11 und 12 die echten Stücke von II, 10, 12 einfügen. 'Ἄλλ' ἐπεὶ οὐκ εἰς τὸ νῦν τὰς ἐλπίδας ἔχομεν, ἀναιρούντων οὐ πεφροντίκαμεν τοῦ καὶ πάντως ἀποθανεῖν ὀφειλομένου. Mit diesen Worten schließt I, 11. Unmittelbar darauf lasse ich die Worte von II, 10 folgen: Καὶ οἱ προγεγενημένοι τοῦ Χριστοῦ, κατὰ τὸ ἀνθρώπινον λόγῳ πειραθέντες τὰ πράγματα θεωρῆσαι καὶ ἐλέγξει, ὡς ἀσεβεῖς καὶ περίεργοι εἰς δικαστήρια ἤχθησαν, und was weiter in diesem Kapitel echt ist.² II, 11, das ich erst noch als echt behalten wollte,³ muß ich als unecht fallen lassen. Es wäre doch zu ungeschickt, die römische Behörde, die auf Befehl des Kaisers die Christen als Staatsfeinde anschuldigt und tötet, ἀδικοὶ ἀνθρώποι zu nennen, und sie sogar mit δαίμονες auf einer Linie zu stellen, zumal weil Justin die römischen Herrscher sehr klug ἄρχοντες ἀγαθοὶ (I, 12) nennt und fest überzeugt ist, daß sie, wenn sie die Wahrheit hören, ἀγαθοὶ κριταὶ sein werden (I, 3). Es leuchtet ein, daß wohl Christen untereinander von der römischen Behörde als ἀδικοὶ ἀνθρώποις reden könnten, schwerlich aber dem Kaiser gegenüber dieselbe Sprache führen! Denn obschon Justin I, 2 sagt: οὐ γὰρ κολακεύοντες ὑμᾶς προσηλύθαμεν, so gibt es zwischen nicht-schmeicheln und beleidigen oder reizen doch einen großen Unterschied! Man kann sich kaum vorstellen, daß Justin auf diese Weise die Kaiser günstig für die Sache der Christen stimmen würde, was doch das Ziel seiner Apologie war. Auch sind

¹ Vgl. Jahrg. V (1904), S. 154 ff. 178 ff.

² Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. V, 3, S. 184.

³ A. a. O.

die folgenden Worte: "Θεν καὶ τὸ ὄφλημα ἀποδιδόντες εὐχαριστοῦμεν besser am Platz in einer Ermunterungsschrift für feige Christen als in einer Apologie. Justin will die Christen, deren Tod man überall sucht, verteidigen. Würde er sich seiner Aufgabe auf diese Weise erledigen, daß er sagte: Wir sind dankbar wenn wir sterben und also die Schuld abtragen können und machen uns aus dem Tode gar nichts? Auch ist die weitschweifige Herakleserzählung in diesem Zusammenhang mehr als ungeschickt. Er hält es für gut und angemessen, die Stelle aus Xenophon hier anzuführen: καίτοι γε καὶ τὸ Ξενοφώντειον ἐκεῖνο νῦν καλὸν καὶ εὐκαιρὸν εἰπεῖν ἡγοῦμεθα. Dieser Eingang zeugt mehr für den erfinderischen Geist eines Interpolators, der dem Crescens, von dem hier ja gar nicht die Rede ist, einen Seitenhieb geben will, als für den Eifer eines Apologeten, der sein Ziel fest ins Auge faßt. Auch ist der Text sehr verdorben. Καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγώ (II, 12) schließt sich viel besser an das Ende von II, 10 an. Von Christus haben sich sogar Handwerker und ungelehrte Leute bewegen lassen, Ruhm, Furcht und Tod zu verachten, so heißt es dort. Und dann muß unmittelbar darauf folgen: Καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγώ, ὄρων δὲ ἀφόβους πρὸς θάνατον (τοὺς Χριστιανοὺς) ἐνενόουν ἀδύνατον εἶναι ἐν κακίᾳ καὶ φιληδονίᾳ ὑπάρχειν αὐτοῦς. Wie ich früher gezeigt habe¹, sind nur die Worte: Καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγώ bis φονευθησόμενον; echt.

In I, 12 ist die eigentliche Apologie zu Ende: Ἦν μὲν οὖν καὶ ἐπὶ τούτοις παυσαμένους μηδὲν προτιθέναι. Er meint also auf weitere Darlegungen verzichten zu können. Er hat nur Recht und Wahrheit gefordert. Allein, da er weiß, daß es schwer ist, einen von seinem Irrtum zu bekehren, will er noch einiges beifügen: μικρὰ προσθεῖναι προεθυμήθημεν. Und nun sollte nach gewöhnlicher Auffassung das μικρὰ, das beigefügt wird, die ganze Apologie I, 13—68, II, 1—15 sein! Wann wird man doch endlich anfangen zu lesen, was wirklich geschrieben steht?

Er hat gezeigt, daß die Christen, obgleich sie von der ganzen Welt angefeindet werden, keine Staatsfeinde sind. Sie leugnen freilich die vermeintlichen heidnischen Götter, nicht aber den wahren Gott, der keiner Opfer und Blumenkränze bedarf. Durch den Glauben an ihn sind sie Helfer zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung und wenn sie von einem erwarteten Reich sprechen, so ist damit kein irdisches, sondern ein himmlisches Reich gemeint.

¹ Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. V, 3, S. 180.

Justin will aber noch nicht schließen. Er kann nicht umhin, noch etwas von dem Glauben an Christus zu sagen. Die Heiden meinten, es sei einfältig, an einen gekreuzigten Menschen zu glauben. Er will zeigen, daß dieser Glaube μετὰ λόγου ist. Das tut er erstens durch Hinweis auf einige Sprüche Jesu (I, 15—17) und zweitens auf die alttestamentlichen Voraussagungen (I, 32—51). Aus den Sprüchen Jesu will er die Göttlichkeit seiner Lehre dartun, aus den Voraussagungen will er zeigen, daß, weil alles genau so in Erfüllung gegangen ist, wie die Propheten es geweissagt haben, Jesus Christus wirklich der verheißene Sohn Gottes ist.

I, 13 lese ich folgendermaßen: Ἄθεοι μὲν οὖν¹ ὡς οὐκ ἐσμέν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι, ἀνευδελὴ αἱμάτων καὶ σπονδῶν καὶ θυμιαμάτων, ὡς ἐδιδάχθημεν, λέγοντες, λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες² καὶ τοῦ πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι διὰ πίστιν τὴν ἐν αὐτῷ αἰτήσεις πέμποντες, τίς σωφρονῶν οὐχ ὁμολογήσει; Τὸν διδάσκαλόν τε τούτων γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, τοῦ γενομένου ἐν Ἰουδαίᾳ ἐπὶ χρόνοις Τιβερίου Καίσαρος ἐπιτρόπου, υἱὸν αὐτὸν τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες,³ ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν. Die Worte: Ἐνταῦθα γὰρ μανίαν ἡμῶν καταφαίνονται bis προτροπέμεθα streiche ich. Es handelt sich hier nicht um die Frage, ob es der Vernunft gemäß sei, Christus an der zweiten Stelle zu verehren (und sogar den prophetischen Geist in dritter Linie!), was uns mitten in die späteren christologischen Streitigkeiten hineinbringt, sondern ob es der Vernunft gemäß sei, einem gekreuzigten Menschen überhaupt göttliche Ehre zu erweisen. Von einem Mysterium redet nicht Justin, sondern der Interpolator (ἀγνοοῦντες τὸ ἐν τούτῳ μυστήριον), der seine Leser vor der Gefahr warnt sich von den betrügerischen Dämonen berücken zu lassen. Προλέγομεν γὰρ ὑμῖν φυλάσασθαι, so lesen wir nämlich in I, 14, μὴ οἱ προδιαβεβλημένοι ὑφ' ἡμῶν δαίμονες ἐξαπατήσωσιν ὑμᾶς. Die Dämonen sind dem Interpolator offenbar fortwährend ein Ärgernis! Was er

¹ Mit diesen Worten nimmt er den Faden von I, 6 wieder auf.

² Die Worte: μόνην ἀξίαν αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες bis καὶ μεταβολῶν ἰσῶν sind von derselben Hand eingeschoben, von der I, 67 herrührt. Auch haben die Worte διὰ λόγου πομπᾶς καὶ ὕμνους πέμπειν hier keinen Sinn. Πομπὴν πέμπειν (vgl. Thuc. 6, 56, Plat. Rep. I, 327a) kann nicht anders bedeuten als: eine Prozession halten (s. Pape, in voce πέμπειν).

³ Die Worte: καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες [πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει] lasse ich aus. Vgl. meine Abhandlung in Theol. Stud. Utrecht, Kemink en Zoon 1893, S. 155.

aber mit προδιαβεβλημένοι δαίμονες meint, ist mir völlig rätselhaft. Διαβάλλω in der Bedeutung: anklagen kommt öfters vor. Aber niemand will προ- in diesen Zusammenstellungen: früher, oben, sagen, sondern immer: vorher im Sinne von vorläufig.¹ Nachdem er vor den Dämonen gewarnt, fährt der Verfasser fort: Ἀγωνίζονται γὰρ ἔχειν ὑμᾶς δούλους καὶ ὑπηρέτας, eine durchaus triftige Begründung. Dann folgen die Worte: Ὅν τρόπον καὶ ἡμεῖς . . . ἐκείνων μὲν ἀπέστημεν, θεῷ δὲ μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ διὰ τοῦ υἱοῦ ἐπόμεθα. Es fehlt der Nachsatz. Man würde τὸν αὐτὸν τρόπον oder οὕτως erwarten. Οἱ πάλαι μὲν . . . νῦν δὲ ist eine nähere Bestimmung von ἡμεῖς. In dieser Parallele, die bis δεσπόζοντος θεοῦ τυχεῖν fortgeht, wird gesprochen von μικάλληλοι δὲ καὶ ἀλληλοφόνοι καὶ πρὸς τοὺς οὐχ ὁμοφύλους διὰ τὰ ἔθη καὶ ἑστίας κοινὰς μὴ ποιούμενοι, was überhaupt nur im Munde eines Judenchristen und nicht in dem eines Heidenchristen wie Justin paßt. Veil ergänzt den Anakoluth durch: macht euch von ihnen los,² und sagt,³ diese Aufforderung liege dem Verfasser unzweifelhaft im Sinn und bliebe vielleicht darum unausgesprochen, weil er sie schon mit der Mahnung, sich vor den Dämonen zu hüten, ausgesprochen zu haben glaubt. Krüger⁴ macht aus ἀγωνίζονται γὰρ . . . ἀγωνιζομένους einen Zwischensatz und setzt ὃν τρόπον καὶ ἡμεῖς . . . ἀπέστημεν in Verbindung mit φυλάσσειν. Auf diese Weise wird die Satzstellung zu gedrungen. Der Text ist verdorben und nicht mehr herzustellen. Das Ende von I, 14 Ἴνα δὲ μὴ κοφίζεσθαι ὑμᾶς δόξωμεν κ. τ. λ. schließt sich an ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν ἀποδείξομεν von I, 13 an. Justin will beweisen, daß es nicht wider die Vernunft ist einem gekreuzigten Christus göttliche Ehre zu erweisen. Bevor er aber mit der eigentlichen Beweisführung anfängt (I, 32), will er einige Sprüche Jesu vorausschicken ὀλίγων τινῶν παρ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ διδαγμάτων ἐπιμνησθῆναι καλῶς ἔχειν πρὸ τῆς ἀποδείξεως ἡγησάμεθα.

Diese Sprüche haben wir I, 15—17. Aber auch hier begegnen uns mehrere Interpolationen. Die Worte: Καὶ· Εἰ ὀφθαλμὸς σου ὁ δεξιὸς κανδαλίζει σε bis πλὴν οὐ πάντες τοῦτο χωροῦσιν merze ich aus. Sie unterbrechen den Zusammenhang. Auch sind die Worte: Ὑμεῖς δὲ μὴ θησαυρίζετε ἑαυτοῖς bis ὅπου γὰρ ὁ θησαυρὸς ἐστίν, ἐκεῖ καὶ ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου später eingeschoben worden. Das Zitat Mt. 6, 1: Μὴ ποιήτε

¹ Vgl. Thuc. 6, 75. Alcidas. sophist. p. 678, 21, und die Zusammenstellungen προδιαβαίνω, προδιαβεβαίω, προδιαγράφω usw. ² A. a. O. S. 8. ³ S. 72.

⁴ Die Apologien Justins des Märtyrers (Sammlung ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften) 1891, S. 10.

ταῦτα πρὸς τὸ θεαθῆναι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων· εἰ δὲ μήγε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ist von Justin. Jesus hat nämlich befohlen τοῖς δεομένοις κοινωνεῖν καὶ μηδὲν πρὸς δόξαν ποιεῖν. Dafür gibt Justin zwei Belege: Mt. 5, 42 und Mt. 6, 1. Was dazwischen liegt, ist der Bergpredigt entnommen, hat aber mit dem Befehl, unser Gut mit den Armen zu teilen und nichts um des Ruhmes willen zu tun, wenig zu schaffen. Die Worte: μὴ μεριμνάτε δὲ τί φάγητε sind schwerlich geeignet, die Reichen dazu zu bringen ihre Güter mit den Bedürftigen zu teilen! Vielmehr enthalten sie einen Antrieb für die Armen, den Mut nicht zu verlieren, wenn sie von den Reichen nichts bekommen und für die Reichen die Versicherung, daß Gott auch wohl ohne sie für die Armen sorgen wird!

I, 16—18 ist echt. Nur streiche ich in I, 16 den Zusatz zu Mt. 12, 29: Κύριον τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε, sowie die Worte in Mt. 10, 17: ὁ ποιήσας τὰ πάντα¹ und in I, 18 die Worte: καὶ ὁ παρ' Ὀμηρῷ βόθρος καὶ ἡ κάθοδος Ὀδυσσεύς εἰς τὴν τούτων ἐπίσκεψιν, die nach den Worten: καὶ ὅσα ἄλλα τοιαυτὰ ἐστὶ ganz überflüssig sind und den Zusammenhang unterbrechen² und die Worte: οὐχ ἦπτον ἐκείνων θεῶν πιστεύοντας ἀλλὰ μάλλον. Hier ist gar nicht von dem Glauben an Gott, sondern von dem Glauben an die Empfindung der Seelen die Rede. Auch ist das μάλλον widersinnig. Man glaubt an Gott, oder man glaubt nicht an ihn.³

Der erste Teil von I, 19 ist nicht justinisch. Der Exkurs über die leibliche Auferstehung, der übrigens die Merkmale aller andren eingeschobenen Stücke trägt (ἀνθρώπειος, ὃν τρόπον . . . τὸν αὐτὸν τρόπον), stört den Zusammenhang. Justin hat I, 16 über die ewige Feuerstrafe gesprochen und I, 17 gesagt, daß alle Menschen, um so mehr die römischen Kaiser, denen Gott so viel gegeben, einst vor Gott Rechenschaft abzulegen haben. Sie bestrafen die Christen, die jedoch gute Staatsbürger sind. Wegen dieses ungerechten Verfahrens wird sich Gott

¹ Semisch (cf. Otto, I, p. 53, Annot. 8) hat schon die Worte einen eingedrungenen unbiblischen Zusatz genannt, der dem Zorneifer Justins über die Behauptung des Gnostizismus, daß der Gott des Christentums ein anderer als der weltgeschöpferische Judengott sei, seinen Ursprung verdanke. Nur rührt meiner Meinung nach dieser Zusatz von dem Überarbeiter her, der aus der Apologie nicht nur eine Erbauungsschrift sondern auch dann und wann eine Ketzerbestreitung macht.

² Man hat die Satzstellung ändern wollen (s. Otto, I, pag. 59. Annot. 9). Vergebens, τοῦτων bleibt unerklärlich. Veil, der den Vorschlag von Dav. und Asht. befolgt (s. Otto, a. a. O.), übersetzt ohne weiteres: des Odysseus Besuch bei den Toten.

³ Das μάλλον kommt mehrfach so ungeschickt in interpolierten Stellen vor, z. B. I, 31.

einst an ihnen rächen. Denn die Kaiser sterben so gut wie alle andern Menschen (I, 18) und ihre Seelen werden wie alle andern Seelen Empfindung haben. Das lehren ja auch die religiösen Gebräuche und die Schriftsteller der römisch-griechischen Welt. Lasset uns gelten so gut wie sie, fragt Justin, die wir auch glauben, daß Gott unsere toten Leiber wieder auferwecken wird. Denn nichts ist bei Gott unmöglich. Ganz passend schließen sich hieran die Worte von I, 19 an: Κρείττον δὲ πιστεύειν καὶ τὰ τῆ ἑαυτῶν φύσει καὶ ἀνθρώποις ἀδύνατα, ἢ ὁμοίως τοῖς ἄλλοις ἀπιστεῖν παρειλήφαμεν . . . ὅσα ὁ θεὸς διὰ τοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξε. Auch ist so das δὲ in Κρείττον δέ besser zu erklären.

Der Anfang von I, 20 ist interpoliert.¹ In I, 17—19 ist von der Feuerstrafe die Rede, nicht von einer Vernichtung alles Vergänglichen durch Feuer. Εἰ οὖν καὶ ὁμοίως τινὰ τοῖς παρ' ὑμῖν τιμωμένοις ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις λέγομεν, τί παρὰ πάντας ἀδίκως μισοῦμεθα;² so fragt Justin. Er beruft sich auf Platon,³ auf Dichter und Philosophen und auf den Komiker Menander und seinesgleichen. In diesem Zusammenhang ist die Erwähnung Menanders besonders gescheit, weil viele unter den Heiden es mit ihm lächerlich fanden, die Werke von Menschenhand anzubeten, oder wie er sagt: durch Cymbeln Gott zu ziehen wo man will, weil auf diese Weise der Mensch größer wäre wie Gott.⁴

I, 21—26 ist nicht justinisch.⁵

In I, 27 merze ich die Worte: καὶ ὃν τρόπον . . . εἰς τὸ αἰσχροῦς χρῆσθαι μόνον aus, und lasse I, 29 unmittelbar darauf folgen. Wir haben gelernt, sagt Justin, daß wir keine neugeborene Kinder aussetzen dürfen, πρῶτον μὲν, weil die armen Kinder alle, Mädchen und Knaben, zur Unzucht erzogen werden, καὶ πάλιν, (I, 29) weil die ausgesetzten Kinder in Gefahr sind umzukommen. Es ist undenkbar, das Justin das καὶ πάλιν so weit von πρῶτον μὲν fortgerückt hätte, daß der Sinn ganz verloren geht. Auf I, 29 folgt dann ganz geschickt nach der Erwäh-

¹ Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. II, 4, S. 332.

² Die Worte: ἔνια δὲ καὶ μείζονως καὶ θείως καὶ μόνον μετ' ἀποδείξεως merze ich aus. (S. II, 4, S. 333.)

³ τῷ δὲ ἐκπύρωσιν γενέσθαι Στωϊκῶν ist interpoliert.

⁴ Ps.-Justin zitiert diese Worte in Περὶ Μοναρχίας (ed. Otto, II, p. 144)

Οὐθεὶς δι' ἀνθρώπου θεὸς κύζει, γύναι,
Ἐτέρου τὸν ἕτερον· εἰ γὰρ ἔλκει τινὰ θεὸν
Τοῖς κυβάλοις ἀνθρώπος εἰς ὃ βούλεται,
Ὅ τοῦτο ποιῶν ἐστὶ μείζων τοῦ θεοῦ.

⁵ Zeitschr. neutest. Wiss. a. a. O.

nung des Antinous: καὶ ὁμοίως θηλειῶν καὶ ἀνδρογύνων καὶ ἀρητοποιῶν πλῆθος κατὰ πᾶν ἔθνος ἐπὶ τούτου τοῦ ἄγρου ἔστηκε und das weitere in I, 27, 28. Nur muß bemerkt werden, daß I, 27a, 29, 27b, 28 nicht am Platze stehen und wahrscheinlich zwischen I, 15a, wo Justin über die Keuschheit spricht und I, 15b, wo von der Pflicht der allgemeinen Menschenliebe die Rede ist, gestanden haben. Mit Sicherheit ist hier nichts festzustellen. Aus der chaotischen Masse I, 13—29 ist fast kein Ausweg zu finden. Wir können die interpolierten Stücke ausmerzen, den Überrest möglichst gut ordnen, auf die Frage, wie Justin ursprünglich geschrieben, ist kaum eine genügende Antwort zu geben.

Eins ist jedoch sicher, nämlich, daß mit I, 30 ein neuer Abschnitt anfängt. Justin hat bis jetzt gezeigt, daß die Christen keine Gottesleugner und keine Staatsfeinde sind, hingegen als gute Bürger ein sittliches Leben führen und nichts lehren, wodurch sie der Todesstrafe anheim fallen sollten. Er hat auf die Äußerungen der heidnischen Dichter und Philosophen hingewiesen, die, falls man die Christen wegen ihrer Lehre bestrafe, nicht weniger Verwerfung verdienten.

Was bleibt Justin jetzt noch zu tun übrig? Den Glauben an Jesus Christus als Sohn Gottes zu rechtfertigen. I, 6 hat er gesagt, die Christen beteten Gott an, den Vater der Gerechtigkeit und dessen Sohn, und I, 13 verspricht er zu zeigen, daß dieser Glaube an Christus μετὰ λόγου sei. Nachdem er einige Sprüche des Herrn vorausgeschickt hat, fängt er mit der eigentlichen Beweisführung an (s. I, 13, ἀποδείξομεν und I, 30, τὴν ἀπόδειξιν ἧδη ποιησόμεθα).

Er will sich zu diesem Beweis nicht stützen auf Historiker, die über Christus erzählen, sondern auf Propheten, die über ihn geweissagt haben (I, 30). Was er mit Propheten meint, sagt er I, 31. Das ganze Stück ist echt mit Ausnahme der Worte: δι' ὧν τὸ προφητικὸν πνεῦμα προεκήρυξε τὰ γενήσεσθαι μέλλοντα πρὶν ἢ γενέσθαι. Justin spricht, wie wir gesehen haben,¹ niemals von einem „prophetischen Geist“. Auch ist dieser Zusatz ganz überflüssig. Sagt er doch erst am Ende von I, 31, daß diese Propheten, teils 5000, teils 3000, teils 2000, 1000 und 800 Jahre früher von Christus geweissagt haben als er erschienen ist.

In I, 32 muß das meiste gestrichen werden. Justin fängt mit Moses an, dem ersten Propheten. Er zitiert Gen. 49, 10ff. Nur sind die Worte: ὡς προερρέθη ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἁγίου προφητικοῦ πνεύματος bis τὸ βασιλείον nicht von ihm. Er fährt mit 'λουδας γὰρ bis ἐκρατίσατε fort. Das übrige ist Interpolation, eine allegorische Erklärung eines Alexan-

¹ Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. II, 4. 83. 318. 321.

driners, der in seiner Deutung zu eilig vorausgriff, denn hier ist weder von Christi Wiederkommen (I, 52), noch weniger von seinem Einzug in Jerusalem, noch von seinem Kreuztode (I, 50), sondern nur von seiner Erscheinung als König die Rede. Das letzte Stück: Καὶ Ἡσαΐας δέ, ἄλλος προφήτης bis ὑπῆρχεν ist justinisch. Merzt man die Interpolation aus, so bekommt man einen viel besseren Satz, weil dann Μωϋσῆς μὲν οὖν und Καὶ Ἡσαΐας δέ nicht so weit auseinander gerückt sind und das τὰ αὐτὰ in Καὶ Ἡσαΐας δέ, ἄλλος προφήτης, τὰ αὐτὰ δι' ἄλλων ῥήσεων προφητεύων οὕτως εἶπεν seinen ursprünglichen Sinn wiederbekommt. Niemand würde aus Num. 24, 17 und Jes. 11 1; 1, 10 auf die wundervolle Geburt schließen! Unmittelbar zuvor wird gesagt, daß Christus nicht aus menschlichem Samen, sondern aus Gottes Kraft geboren ist. Dieses sollte dann der Prophet mit „Traubenblut“ gemeint haben. Und dann folgt: Καὶ Ἡσαΐας τὰ αὐτὰ εἶπεν. In diesem Zusammenhang muß τὰ αὐτὰ sich also auf die wunderbare Geburt beziehen. Leider sagt das Zitat nichts von der Jungfrauengeburt aus, bezieht sich aber, wie Gen. 49, 10ff., auf die Erscheinung Christi als König und erst I, 33 wird von der wunderbaren Geburt gesprochen: Καὶ πάλιν ὡς αὐτολεξεὶ διὰ παρθένου μὲν τεχθησόμενος διὰ τοῦ Ἡσαΐου προεφητεύθη, ἀκούσατε: folgt das bekannte Zitat Jes. 7, 14.

Justin folgt genau dem Programm, das er I, 31 sich gestellt hat. Christus werde in die Welt kommen (I, 32), aus einer Jungfrau geboren werden (I, 33), zum Manne heranwachsen (I, 35), alle Krankheiten heilen und Tote auferwecken (I, 48), Leiden und Schmach aufzunehmen haben und gekreuzigt werden (I, 50) und zum Himmel emporsteigen (I, 51). Alles was dazwischen liegt ist unecht. Nur ist noch die kleine Notiz I, 34 echt.

In I, 33 sind nur die ersten Worte echt: Καὶ πάλιν bis Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός. Nach allem was ich bis jetzt erörtert habe, brauche ich die Gründe nicht mehr anzugeben.

Auch in I, 34 ist nur der Anfang echt: Ὅπου δὲ καὶ bis τὸν λαόν μου, wie in I, 35 nur der Anfang: Ὡς δὲ καὶ bis ἐπὶ τῶν ὤμων.

I, 36—47 ist unecht.¹

In I, 48 sind nur die Worte: Ὅτι δὲ καὶ θεραπεύειν bis περιπατήσουσιν justinisch.

I, 49 ist unecht.

In I, 50 ist nur der Anfang justinisch. Ὅτι δὲ καὶ bis ἐξιλάσεται.

¹ Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. II, 4, S. 318 ff.

Die Worte: καὶ πάλιν μετὰ δόξης παραγενήσεται müssen getilgt werden. Wegen der Interpolation von Jes. 52, 13—53, 8 mußten notwendigerweise die obengenannten Worte eingeschaltet werden. Man kann aus diesem Beispiel, wie aus I, 32 sehen, wie oberflächlich der Interpolator tätig gewesen. Justin redet in diesem Zusammenhang gar nicht von der Wiederkunft Christi, nicht nur weil er erst noch auf die Himmelfahrt hinzuweisen hat, sondern hauptsächlich darum, weil er aus demjenigen was geschehen „ist“ und nicht aus demjenigen was einst geschehen „wird“, die Wahrheit der Weissagungen von Christus dartun will: alles ist genau so in Erfüllung gegangen, wie es geweissagt worden ist. In I, 31 spricht Justin mit Absicht nicht von Christi Wiederkunft. Er hat aus demjenigen, was in Erfüllung gegangen oder noch fortwährend in Erfüllung zu gehen begriffen ist, die Gottessohnschaft Christi zu beweisen, nicht aber auf Grund der Weissagungen zu erzählen, was noch geschehen wird. Erst in I, 52 redet er von der Wiederkunft. Anlaß dazu gab, was wir I, 51, am Schluß, lesen: Ὡς δὲ καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἔμελλεν ἀνιέναι bis καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ σὺν αὐτῷ. Nur diese Worte rühren von Justin her.

In I, 52 gibt Justin Rechenschaft darüber, warum er von der Wiederkunft redet. Alles was die Propheten von Christus ausgesagt haben, ist eingetroffen. Daraus folgt, daß die noch nicht erfüllten Weissagungen ebenfalls eintreffen werden. Die Propheten haben ein zweimaliges Kommen des Herrn geweissagt. Noch einmal wird er kommen in Herrlichkeit mit seinen heiligen Engeln. Dann werden die Leiber aller früheren Menschen auferweckt und wird jedes Knie sich Ihm beugen und jede Zunge Ihn preisen. Wie angemessen ist es mit dieser Weissagung zu schließen! In festestem Glauben an den künftigen Sieg des Reiches Christi weist er auf die bevorstehende Wiederkunft hin: einst wird jedes Knie sich Ihm beugen, einst wird Christus völlig den Sieg über die heidnische Welt gewinnen! Der Interpolator, der schon so oft gezeigt hat, daß er gar keinen Sinn für die Schönheit der Apologie Justins hatte, hat auch hier wieder seine langweiligen geschmacklosen Bemerkungen eingefügt, die nichts mit dem Zusammenhang zu schaffen haben. Wie er es in I, 12 für passend hielt durch eine Einschaltung die Tugendhaften neben den Sündern zu erwähnen, damit die Wage wieder ins Gleichgewicht gestellt würde, hat er es hier I, 52 schicklich gefunden neben den Kindern Gottes, die das Knie vor Christus beugen werden, von den Sündern (und natürlich auch von den Dämonen!) zu reden. Allein er verlor völlig die Absicht Justins aus dem Sinn, der auf Grund der Weissagungen die

Vernünftigkeit des Glaubens an Christus als Sohn Gottes beweisen, nicht aber Belege für die Bestrafung der Gottlosen und die Empfindung der Verstorbenen finden wollte. Aus der schönen, kräftigen, genial aufgefachten Apologie hat der Umarbeiter eine farb- und klanglose, einförmige Masse gemacht, indem er überall seine dogmatischen Anschauungen einimpfte, wo die Worte nur irgendwelchen Anlaß dazu boten.

I, 53—68 ist unecht. Nur sind von I, 53 diese Worte zu behalten: Πολλά μὲν οὖν ἑτέρας προφητείας ἔχοντες εἰπεῖν παυόμεθα, αὐτάρκειαι καὶ ταύτας εἰς πειρασμὸν τοῖς τὰ ἀκουστικά καὶ νοεῖα ὤτα ἔχουσιν εἶναι λογισάμενοι. Τίτι γὰρ ἂν λόγῳ ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα, εἰ μὴ μαρτύρια πρὶν ἢ ἔλθειν αὐτὸν ἄνθρωπον γενόμενον κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ εὔρομεν; Τὰ τοιαῦτα γοῦν ὀρώμενα πειθῶ καὶ πίστιν τοῖς τάληθές ἀσπαζόμενοις καὶ μὴ φιλοδοξοῦσι μηδὲ ὑπὸ παθῶν ἀρχομένοις μετὰ λόγου ἐμφορῆσαι δύναται. Wer uns in unsrer Darstellung genau bis jetzt gefolgt hat, wird leicht die Gründe erkennen, weshalb wir das Dazwischenliegende tilgen. Οἱ δὲ παραδιδόντες τὰ μυθοποιηθέντα ὑπὸ τῶν ποιητῶν οὐδεμίαν ἀπόδειξιν φέρουσι τοῖς ἐκμανθάνουσι νέοις. Diese Worte läßt Justin (I, 54) unmittelbar folgen. Der Rest ist unecht. Der ganze Nachweis I, 51—68, daß die Erzählungen der Dichter auf Antrieb der Dämonen erfunden wurden, eine weitschweifige Wiederholung von I, 26, 32, 20, 18, 52, 12 usw. rührt von dem unbekanntem Dämonenfeinde her.

Der Nachweis, daß Platons Schöpfungslehre und Welterklärung von Moses herrühre, I, 59, 69 zeigt, daß hier der Zielpunkt Justins völlig aus den Augen verschwunden ist. Über die Unechtheit dieser Stücke, sowie von I, 61—68 ist kein Wort mehr zu verlieren.¹ Mit dem unechten Reskripte Hadrians fallen auch die Worte: Καὶ ἔξ ἐπιστολῆς δε τοῦ μεγίστου καὶ ἐπιφανεστάτου Καίσαρος Ἀδριανοῦ bis τὸ ἀντίγραφον τοῦτο weg.

Der Anfang von I, 68 ist echt. Diese Worte bilden den Schluß der Apologie. Unmittelbar voran gehen die echten Worte von II, 14, 15: Καὶ ὑμᾶς οὖν ἀξιούμεν ὑπογράψαντας τὸ ὑμῖν δοκοῦν προθεῖναι τοῦτὶ τὸ βιβλίδιον, ὅπως καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ ἡμέτερα γνωσθῆ καὶ δύνωνται τῆς ψευδοδοξίας καὶ ἀγνοίας τῶν καλῶν ἀπαλλαγῆναι, οἱ παρὰ τὴν ἑαυτῶν αἰτίαν ὑπεύθυνοι ταῖς τιμωραῖαις γίνονται, διὰ τὸ ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων εἶναι τὸ γνωριστικὸν καλοῦ καὶ αἰσχροῦ, ὡς μὴ δέεσθαι ἄλλων δικαστῶν.² Ἐὰν δὲ ὑμεῖς τοῦτο προγράψητε, ἡμεῖς τοῖς πᾶσι φανερόν ποιήσασμεν, ἵνα εἰ δύναιντο μεταθῶνται· τούτου γε μόνου χάριν τοῦδε τοὺς λόγους συνετάξαμεν. Καὶ παυσόμεθα λοιπόν, ὅσον ἐφ' ἡμῖν ἦν πρά-

¹ Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. II, 4, S. 334—338.

Ξαντες, και προσεπειζάμενοι τής ἀληθείας καταζιωθῆναι τοὺς πάντη πάντα ἀνθρώπους.²

Kai ei mèn dokei úmín λόγου και ἀληθείας ἔχεσθαι, τιμήσατε αὐτά· u. s. w. bis: Ὁ φίλον τῷ θεῷ τοῦτο γενέσθω. Mit diesen Worten von I, 68 schließt Justin.

Zum Schluß gebe ich eine deutsche Übersetzung der echten Stücke in der von mir vorgeschlagenen Folgeordnung, indem ich mich in dem Wortlaut an die schöne Übersetzung Veils anschließe, falls ich nicht, wie z. B. in I, 7, 3 den Text anders lese.

Bittschrift des heiligen Justinus, des Philosophen und Märtyrers für die Christen an Antoninus Pius.

I, 1. An den Herrscher Caesar Titus Aelius Hadrianus Antoninus, den Erhabenen und Frommen, und an Verissimus, den Adoptivsohn des Erhabenen [] richte ich Justinus, Priscus' Sohn und Bacchius' Enkel, aus Flavia Neapolis in der syrischen Landschaft Palästina, im Namen der allen Völkern auf Erden zugehörigen, mit Unrecht Gehaßten und Verleumdeten, zu deren Zahl ich selbst gehöre, nachfolgende Ansprache und Bitte.

I, 2. Daß die wirklich Frommen und die wirklichen Freunde der Weisheit es ablehnen, hergebrachten Anschauungen sich anzuschließen, wenn diese unrichtig sind, und nur das Wahre achten und lieben, fordert die Vernunft. Denn nicht nur verbietet es die gesunde Vernunft, ungerechten Handlungen oder Lehren nachzufolgen, sondern der Wahrheitsfreund muß auch unter allen Umständen, selbst mit Hintansetzung des eigenen Lebens und drohendem Tode zum Trotze, das Rechte zu bekennen und zu tun sich entschließen. Ihr nun werdet überall die Frommen und Freunde der Weisheit, Hüter der Gerechtigkeit und Liebhaber der Studien genannt; ob ihr es aber auch wirklich seid, das muß sich erst zeigen. Denn wir sind vor euch erschienen nicht, um mit dieser Schrift euch zu schmeicheln oder euch zu Gefallen zu reden, sondern um zu fordern, daß ihr nach Maßgabe strenger und genau prüfender Vernunft einen Spruch (über uns) fället, unbeirrt durch vorgeseßte Meinung oder durch die Rücksicht auf [] Menschen und ohne in unvernünftiger Leidenschaft und einem alt eingewurzelten Vorurteil zu Liebe euch selbst das Urteil zu sprechen. Sind wir doch überzeugt, daß uns von niemand etwas Übles zugefügt werden kann, es sei denn, daß wir uns auf einer Übelthat betreten lassen oder als böse Menschen erfunden worden seien. Ihr aber könnt uns wohl das Leben nehmen, schaden aber könnt ihr uns nicht.

II, 1. Auch dasjenige, was in den jüngsten Tagen in eurer Hauptstadt unter Urbicus vorgekommen ist, [] ebenso wie das, was sonst überall in ähnlicher Weise von den Regierenden wider die Vernunft geschieht, hat mich veranlaßt, zum Besten von euch, die ihr mit uns gleichen Wesens, ja unsre Brüder seid, auch wenn ihr nichts davon wisset und in stolzem Dünkel eurer vermeintlichen höheren Würde es nicht sein wollt, die vorliegenden Reden abzufassen. Denn überall sucht man unsern Tod: Wer vom Vater oder Nachbarn, Sohn, Freund, Bruder, Mann oder Frau wegen eines Fehlers zu rechtgewiesen wird [] aus Hartnäckigkeit, Lüsternheit, Unbeweglichkeit zum Guten. [] Damit euch aber auch die Veranlassung des ganzen Vorkommnisses unter Urbicus klar wird, will ich den Hergang erzählen.

II, 2. Ein Weib lebte mit einem ausschweifenden Manne zusammen, die selbst

¹ Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. V, 3, S. 185.

² Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. V, 3, S. 185—187.

früher ausschweifend gewesen war. Nachdem sie aber die Lehren Christi kennen gelernt hatte, war sie züchtig geworden und versuchte auch ihren Mann zu einem züchtigen Lebenswandel zu bewegen, indem sie ihm jene Lehren vorführte und ihm von der Bestrafung in ewigem Feuer Kunde gab, die derer warte, die unzüchtig und richtiger Vernunft zuwider leben. Er aber, im alten Lasterleben verharrend, entfremdete sich durch eine Handlungsweise seine Gemahlin. Denn das Weib hielt es für Sünde, fürder mit einem Manne das Lager zu teilen, der dem Gesetze der Natur und der Sittlichkeit zuwider auf jedwede Weise sein Gelüste zu befriedigen suchte, und wünschte darum, sich von ihm zu scheiden. Indessen, von ihren Angehörigen gedrängt, die ihr rieten in der Ehe zu bleiben, weil sich immer noch hoffen lasse, daß der Mann einmal sich bessern werde, bezwang sie sich und blieb. Als aber ihr Mann nach Alexandria gereist war und sie die Nachricht erhielt, daß er es dort noch viel schlimmer treibe, da ließ sie, um nicht, wenn sie noch länger mit ihm ehelich verbunden und seine Lebens- und Lagergenossin bliebe, an seinem unsittlichen und gottlosen Treiben mitschuldig zu werden, ihm, wie man bei euch sagt, die Eheaufsage (Repudium) zugehen und schied sich von ihm. Ihr Gemahl aber, der Ehrenmann, der sich hätte freuen sollen, daß sie das leichtfertige Leben, das sie, dem Trunke und jedem Laster ergeben, einst mit Sklaven und Bedientesten zusammen führte, aufgegeben hatte und ihn von einem gleichen abzubringen suchte, erhob, nachdem sie sich, weil er sich nicht dazu verstand, von ihm getrennt hatte, gegen sie die Anklage, sie sei eine Christin. Da reichte sie bei dir, dem Herrscher, ein schriftliches Gesuch ein, es möge ihr zugestanden werden, zuerst ihre Angelegenheiten in Ordnung zu bringen und dann erst, wenn diese geordnet seien, sich über die Anklage zu verantworten. Und du hast es ihr zugestanden. Indessen wandte sich ihr früherer Mann, da er ihr gerichtlich vorläufig nichts weiter anhaben konnte, in folgender Weise gegen einen gewissen Ptolomäus, [] weil er sie in der christlichen Lehre unterwies. Er bewog einen ihm befreundeten Centurio, [] diesen vorzunehmen und ihn [] zu fragen, ob er ein Christ sei. Und nun bewirkte der Centurio, daß Ptolomäus, der, ein wahrheitsliebender, von Lug und Trug freier Charakter, sich als Christen bekannte, in Fesseln gelegt wurde, und lange Zeit peinigte er ihn im Gefängnis. Zuletzt aber, dem Urbicus vorgeführt, wurde Ptolomäus ebenfalls nur nach dem Einen gefragt, ob er Christ sei. Und wieder bekannte er sich, des Guten sich bewußt, das er der von dem Christus aufgegangenen Lehre verdankte, zu der Lehre von der göttlichen Tugend. Denn, wer etwas leugnet, der leugnet entweder eine Sache, die er verurteilt, oder er mag sich nicht zu einer Sache bekennen, deren er sich unwürdig und fremd weiß, was alles bei einem wahren Christen nicht zutrifft. Und als nun Urbicus den Befehl gab, ihn (zur Hinrichtung) abzuführen, da sprach ein gewisser Lucius, ebenfalls ein Christ, angesichts dieses wider die Vernunft gefällten Urteils zu Urbicus: „Mit welchem Recht, um welcher Ursache willen hast du diesen Mann bestraft, der weder eines Ehebruchs noch der Unzucht, nicht eines Mordes, Diebstahls, Raubs noch überhaupt irgend eines Vergehens geziehen wird, sondern sich nur als einen solchen bekennt, dem der Christenname zukommt? Dein Urteil macht dem Herrscher Pius [] keine Ehre, Urbicus!“ Dieser antwortete darauf nichts weiter, sondern sagte nun auch zu Lucius: „Du scheinst mir ebenfalls ein solcher zu sein.“ Und als Lucius dies bejahte, da hieß er auch ihn abführen. Der aber erklärte, er sei dafür noch dankbar in Anbetracht, daß er (dadurch) von solchen schlimmen Gebietern befreit werde und zum Vater und König der Himmel eingehe. Und noch ein Dritter, der hinzukam, wurde zu derselben Strafe verurteilt.

II, 3. Auch ich nun erwarte, von einem der genannten verfolgt und in den Block gespannt zu werden, und wäre es nur von dem um Gunst und Beifall buhlenden Crescens. Darf man doch von einem Manne nicht sagen, er sei ein Liebhaber der Weisheit (Philosoph), der, um der irreführten Menge zu schmeicheln und zu gefallen, über

uns öffentlich Dinge aussagt, von denen er gar keine Kenntnis hat, nämlich daß wir Gottesleugner und Majestätsverbrecher seien. Denn wenn er, ohne von den Lehren des Christus Kenntnis genommen zu haben, gegen uns loszieht, so ist er ein ganz schlechter Mensch, der tief unter dem unverständigen Volke steht, das doch meist sich enthält über Dinge, von denen es nichts versteht, zu reden oder falsches Zeugnis abzulegen. Hat er aber von ihnen Kenntnis genommen, ohne ihre Erhabenheit zu begreifen, oder begreift er sie und geberdet er sich nur so, um nicht in den Verdacht eines Christen zu kommen, dann ist er noch viel gemeiner und schlechter, weil er einem unverständigen und unvernünftigen Wahne oder der Furcht unterworfen ist. Ihr müßt nämlich wissen, daß ich ihm einige darauf bezügliche Fragen vorgelegt und vorgetragen und dabei in Erfahrung gebracht und es ihm bewiesen habe, daß er in Wahrheit nichts davon versteht. Und zum Beweise, daß ich die Wahrheit sage, bin ich, falls euch unsere Auseinandersetzungen nicht hinterbracht worden sind, bereit, noch einmal auch vor euch mich mit ihm über jene Fragen auseinanderzusetzen. Und auch dabei fiele euch eine königliche Aufgabe zu. Sind aber auch euch meine Fragen und seine Antworten bekannt geworden, so habt ihr ja selbst den Beweis in Händen, daß er von unsern Sachen nichts versteht, oder wenn er sie versteht, aber der Zuhörer wegen nicht [] zu reden wagt, sich, wie ich schon gesagt, nicht als ein Liebhaber der Weisheit, sondern des Wahns erweist, der nicht einmal das köstliche Wort des Sokrates achtet. []

I, 4. Eine Namensbezeichnung ohne die mit dem Namen verbundenen Handlungen ist weder ein gutes noch schlechtes Kennzeichen. Übrigens wären wir, dürfte man nach dem uns beigelegten Namen urteilen, die allerbrävsten Leute. Indessen so wenig wir es für recht hielten im Falle, daß wir uns als Übeltäter herausstellten, dieses unsres Namens wegen unsere Freisprechung zu fordern, so wenig dürft ihr, wenn wedr in dieser unsrer Bezeichnung noch in unsrem Verhalten als Bürger ein Unrecht gefunden werden kann, es euch beikommen lassen, Menschen, denen nichts (Böses) nachgewiesen werden kann, ungerecht zu bestrafen und dadurch selbst der strafenden Gerechtigkeit zu verfallen. [] Straft ihr doch die vor euern Richterstuhl Geladenen alle nicht, bevor ihre Schuld erwiesen ist. Bei uns aber lasset ihr schon den Namen als Schuldbeweis gelten. [] Und wieder, wenn einer von den Angeklagten sich aufs Leugnen legt und die einfache mündliche Erklärung abgibt, kein Christ zu sein, so sprecht ihr ihn frei, als hättet ihr ihm keine Verschuldung mehr vorzuwerfen; bekennt aber einer, daß er ein Christ ist, so verurteilt ihr ihn wegen dieses Bekenntnisses, anstatt beider, des Leugnenden und des Bekennenden Lebenswandel zu prüfen und so jeden nach seinen Werken zu beurteilen. []

I, 7. Aber, wird man mir einwenden, schon Mehreren, die festgenommen worden sind, sind Übeltaten nachgewiesen worden. Wohl! vielfach habt ihr viele gestraft, aber jedesmal nur, wenn die Angeklagten, nach Prüfung ihres Lebenswandels, der Schuld überwiesen werden konnten. [] Eben darum aber verlangen wir, daß ihr bei jedem Angeschuldigten seinen Handlungen nachforschet, damit dann derjenige, dem Vergehungen nachgewiesen werden, als Verbrecher bestraft werde, nicht aber als Christ, und derjenige, dessen Unschuld erwiesen wird, als ein Christ, der kein Unrecht begeht, freigesprochen werde. Daß, wer einen solchen angeschuldigt hat, bestraft werde, wollen wir nicht verlangen; er ist genugsam bestraft durch seine eigene Bosheit und Unkenntnis des Guten.

I, 3. Damit man aber dies nicht für ein unsinniges und keckes Gerede halte, so verlangen wir, daß die Anschuldigungen, welche man gegen die Christen¹ vorbringt,

¹ Jetzt brauchen wir das handschriftliche αὐτῶν nicht in ἐαυτῶν abzuändern, was allerdings geboten ist, wenn wir I, 3 auf I, 2 folgen lassen.

untersucht werden, und daß sie, falls sie sich als begründet herausstellen, die Strafe erhalten, welche Überführten gebührt. [] Sollte aber ihnen nichts nachgewiesen werden können, so verbietet euch die lautere Vernunft, eines bestehenden Vorurteils wegen unschuldigen Menschen ein Unrecht zuzufügen. [] Hingegen wird jeder Vernünftige es als eine angemessene, ja als einzig richtige Forderung anerkennen, daß die Untertanen sich ausreichend über ihr Leben und Denken verantworten, die Regierenden aber ihrerseits bei ihrem Urteilsspruche sich nicht von Gewalttätigkeit und Willkür, sondern von Frömmigkeit und Liebe zur Weisheit leiten lassen sollen. Denn nur so werden die Regierenden wie die Regierten des Glückes genießen. Tat doch auch irgendwo einer der Alten den Ausspruch: „Kein Staatswesen gedeiht, wo nicht die Herrscher [] Freunde der Weisheit sind.“ Unsere Aufgabe muß es also sein, in unser Leben und in unsere Lehren jedermann Einblick zu gewähren, damit wir nicht an Stelle derer, die gewohnt sind über uns in Unwissenheit zu leben, die Strafe für ihre aus Verblendung begangenen Verfehlungen auf uns selbst laden. Euch aber fällt, wie die Vernunft unwiderleglich dartut, die Aufgabe zu, nachdem ihr uns vernommen, euch als redliche Richter zu erweisen. Denn seid ihr einmal unterrichtet, wird euch ferner keine Entschuldigung vor Gott mehr zustehen, falls ihr nicht Gerechtigkeit walten lasset.

I, 8. Daß wir aber dies nur in eurem Interesse dargelegt haben, möget ihr daraus abnehmen, daß es ja bei uns stünde, zu leugnen, wenn wir verhört werden. Allein wir wollen nicht leben um den Preis einer Lüge. Denn wir verlangen nach einem ewigen und sündlosen Leben und sehnen uns darum nach dem Zusammenwohnen mit Gott, dem Vater und Schöpfer des Alls, und wir eilen zum Bekenntnis, weil wir glauben und überzeugt sind, daß dieses nur denjenigen zu teil werden kann, die Gott ihre Folgsamkeit und ihre Sehnsucht, bei ihm zu wohnen, wo das Böse sich nicht mehr erhebt, tatsächlich erwiesen haben. []

I, 9. Indessen ehren wir auch nicht mit allerlei Opfern und Blumenkränzen, was Menschen gebildet, in Tempeln aufgestellt und dann als Götter bezeichnet haben. Denn wir wissen, daß es unbeseelt und tot ist und Gottes Bild nicht trägt. Stellen wir uns doch Gottes Bild, das man zu seiner Ehre dargestellt zu haben vermeint, nicht also vor. [] Denn unnötig ist es vor Kundigen aufzuzählen, zu was allem die Künstler durch Meißeln, Schnitzen, Gießen und Hämmern den Stoff gestalten, die sie Götter nennen. Wir dagegen finden darin nicht nur etwas Widersinniges, sondern sogar eine Verhöhnung Gottes, wenn er, dessen Herrlichkeit und Schönheit unaussprechlich ist, vergänglichen und der Wartung bedürftigen Dingen seinen Namen leihen muß. Und daß ihre Verfertiger liederliche Leute und, um es kurz zu sagen, jeder Schlechtigkeit fähig sind, wißt ihr wohl. Verführen sie doch ihre eigenen Sklavinnen, die ihnen bei der Arbeit behilflich sind. Welch ein Wahnsinn nun ist es zu meinen, ausschweifende Menschen vermögen für die Anbetung Götter zu schaffen und zu gestalten, und Welch ein Wahnsinn, für die Tempel, wo sie aufgestellt sind, Menschen als Hüter zu bestellen! Sieht man denn nicht ein, daß es ein Frevel ist zu denken oder zu sagen, Menschen seien der Götter Hüter?

I, 6. Eben darum heißen wir auch Gottesleugner. Und allerdings bekennen wir, jenen vermeintlichen Göttern gegenüber Gottesleugner zu sein, nicht aber gegenüber dem wirklichen und wahren Gott, der der Vater der Gerechtigkeit und Keuschheit und der übrigen Tugenden ist und nichts gemein hat mit dem Schlechten. Ihn und seinen Sohn, der von ihm gekommen ist und uns diese unsre Lehre mitgeteilt hat, sowie das Heer der andern guten Engel, die (ihm) folgen und ähnlich sind [], verehren wir und

† Und nicht nur Majestätsverbrecher. Folgte I, 6 auf (das unechte) I, 5, wie in den HSS., dann würde man „auch wir“ statt „wir auch“ erwarten.

beten wir an mit einer auf Vernunft und Wahrheit gegründeten Ehrfurcht, und neidlos teilen wir jedem, der sich belehren lassen will, die Lehre, wie wir sie empfangen haben, mit.

I, 10. Wir haben aber auch die Lehre empfangen, daß Gott keiner materiellen Opfergaben von seiten der Menschen bedarf; sehen wir ihn doch selbst alles spenden. Dagegen haben wir die Weisung, die Überzeugung und den Glauben, daß nur diejenigen ihm angenehm sind, die das ihm innewohnende Gute nachahmen, die Keuschheit, Gerechtigkeit, Menschenliebe und die übrigen Eigenschaften Gottes [.]. Und wir sind belehrt worden, daß er, weil er gut ist, der Menschen wegen zu Anfang alles aus gestaltloser Materie erschaffen hat, und daß diejenigen Menschen, die sich in Werken seines Ratschlusses würdig erwiesen haben, des Verkehrs mit ihm gewürdigt werden und, der Vergänglichkeit und allem Leiden enthoben, mit ihm herrschen sollen. [.]

I, 11. Und so habt ihr, weil ihr gehört, daß wir ein Reich erwarten, ohne weiteres vermutet, wir meinen ein irdisches, während wir doch den Anteil an Gottes Reich damit meinen, wie es sich auch daraus ergibt, daß wir, wenn wir von euch verhört werden, uns als Christen bekennen, obwohl wir wissen, daß auf dieses Geständnis der Tod als Strafe gesetzt ist. Denn erwarteten wir ein irdisches Reich, so würden wir doch wohl leugnen, um nicht hingerichtet zu werden, und würden verborgen zu bleiben suchen, um, was wir erwarten, zu erlangen. Aber weil unsre Hoffnungen nicht auf das Jetzt gerichtet sind, kümmern uns Henker nicht, zumal da wir so wie so sterben müssen.

II, 10. [.] Übrigens wurden auch diejenigen, die schon in der Zeit vor dem Christus, soweit es in Menschenkraft steht, mit Vernunft die Dinge zu betrachten und zu untersuchen versucht haben, als gottlose und unnütze Leute vor die Gerichte geschleppt. Derjenige aber, der auf diesem Gebiete mehr Eifer als alle von ihnen entfaltet hat, Sokrates, ist unter dieselbe Anklage gestellt worden wie wir, beschuldigte man ihn doch, er führe neue Götterwesen ein und er glaube nicht an die Götter, welche der Staat anerkenne. [.] Aber [was Sokrates nicht hat zustande bringen können] hat unser Christus durch seine Macht zustande gebracht. Denn wenn von Sokrates sich niemand bewegen ließ, für diese Anschauung zu sterben, so ließen sich von Christus, den auch schon Sokrates teilweise erkannt hatte [], nicht nur Philosophen und Gebildete, sondern auch Handwerker und ganz und gar ungelehrte Leute bewegen, Ruhm, Furcht und Tod zu verachten. [.]

II, 12. Ging mir doch selbst zur Zeit, als ich noch in Platons Lehren meine Befriedigung fand, trotz der Verleumdungen, die ich über die Christen hörte, angesichts ihrer Furchtlosigkeit gegenüber dem Tode und allem, was sonst für entsetzlich gilt, die Einsicht auf, daß sie unmöglich in Lastern und Lüsten befangen sein können. Denn brächte es ein Lüstling oder Schwelger, der gar Menschenfleisch zu essen für einen Genuß hielte, über sich, den Tod willkommen zu heißen, durch den er doch seiner Genüsse verlustig ginge? Würde er nicht, weit entfernt sich selbst zur Hinrichtung zu melden, vielmehr um jeden Preis das Leben hier immerdar fortzuführen und vor der Obrigkeit verborgen zu bleiben suchen? [.]

I, 12. Dagegen habt ihr auf dieser Welt keine besseren Verbündeten und Helfer zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung als uns, die wir lehren, daß ein Betrüger, Wucherer oder Meuchelmörder [.] Gott nicht verborgen bleiben könne, und daß ein jeder, je nachdem es seine Taten wert seien, ewiger Bestrafung [.] entgegengehe. Denn, wenn alle Welt zu dieser Überzeugung käme, so würde niemand kurzer Zeit wegen dem Bösen sich zuwenden angesichts der ihm bevorstehenden ewigen Verdammnis im Feuer, sondern man würde auf alle Weise sich zusammenehmen und sich mit Tugend schmücken, um der von Gott dargebotenen Güter teilhaftig zu werden und von den Strafen frei zu bleiben. Denn wer jetzt wegen der von euch eingerichteten Gesetze und Strafen bei

einem Vergehen unentdeckt zu bleiben sucht, aber, weil er die Möglichkeit kennt, vor euch als vor Menschen unentdeckt zu bleiben, das Vergehen begeht, der würde, wie ihr selbst zugeben werdet, wenigstens um dessen willen, was ihm droht, in der Ordnung bleiben, wenn er davon unterrichtet und überzeugt wäre, daß vor Gott gar nichts, weder eine Handlung noch auch nur ein Gedanke, unentdeckt bleiben kann. Aber es hat den Anschein, ihr fürchtet, es möchten dann alle das Rechte tun und ihr hättet dann nichts mehr zu bestrafen, ein Verhalten, das wohl einem Scharfrichter, nicht aber guten Fürsten anstände. []

In Erwägung nun, daß wir nichts anderes von euch fordern als Recht und Wahrheit, hätten wir damit schließen und auf weitere Darlegungen verzichten können. Allein, da wir wissen, daß ein Geist, der im Irrtum befangen war, nicht so leicht zu einer raschen Änderung (seiner Ansichten) sich versteht, so haben wir, um die Freunde der Wahrheit zu überzeugen, uns gerne entschlossen, noch einiges beizufügen; erscheint es uns doch nicht undenkbar, daß vor der Wahrheit der Irrtum das Feld räume.

I, 13. Daß wir also keine Gottesleugner sind, wer, der gesunden Verstandes ist, wird das noch in Abrede stellen, wenn wir doch den Schöpfer dieses Weltalls verehren, dabei, wie wir es gelehrt worden sind, behaupten, daß er keiner blutigen und keiner Trank- oder Rauchopfer bedarf, und ihn bei allem, was wir genießen, in Worten des Gebets und Danksagung, so gut wir können, lobpreisen, und an ihn Gebete richten, daß wir auf Grund unsres Glaubens an ihn (einst) in Unvergänglichkeit wieder erstehen mögen? Und außerdem ehren wir den, der in (all) dem unser Lehrer gewesen und dazu geboren worden ist, Jesus Christus, den unter Pontius Pilatus, dem Landpfleger Judäas zur Zeit des Kaisers Tiberius, Gekreuzigten, den wir als den Sohn des wahrhaftigen Gottes erkannt haben. [] Und daß wir dies der Vernunft gemäß tun, wollen wir beweisen. []

I, 14. [] Damit ihr aber nicht glaubet, wir spiegeln euch nur etwas vor, halten wir es für angezeigt, unsrer eigentlichen Beweisführung den Wortlaut einiger Lehrsprüche Christi vorauszuschicken, und euch, als vielvermögenden Herrschern, liegt die Aufgabe ob, zu prüfen, ob diese Lehre, die wir empfangen haben und die wir andern überliefern, wahr ist. Es sind kurze und knappe Aussprüche, was wir aus seinem Munde haben. Denn er war kein Sophist, sondern sein Wort war Gotteskraft.

I, 15a. Über die Keuschheit hat er folgendes gesagt: Wer nach einem Weibe sieht, um ihrer zu begehren, hat mit dem Herzen vor Gott schon einen Ehebruch begangen. [] Also sind nach dem Urteil unseres Lehrers ebensowohl diejenigen Sünder, welche eine nach menschlichem Gesetz erlaubte zweite Ehe schließen, als diejenigen, die ein Weib ansehen, um ihrer zu begehren. Denn nicht nur, wer tatsächlich die Ehe bricht, ist nach seinem Urteil verworfen, sondern auch, wer ehebrecherische Gelüste hat, da Gott nicht bloß die Handlungen, sondern auch die Gedanken offenbar sind. Und gar viele Männer und Frauen, die von Jugend auf Schüler des Christus gewesen sind, sechzig- oder siebenzigjährige, sind bis zur Stunde keusch geblieben, und ich getraue mir solche in jedem Lande aufzuweisen, gar zu schweigen von der unzähligen Menge derjenigen, die von Ausschweifungen abgesehen und solche Grundsätze angenommen haben. Denn nicht die Gerechten und die Enthaltensamen hat Christus zur Sinnesänderung aufgefordert, sondern die Gottlosen, die Ausschweifenden und die Ungerechten. Hat er doch also gesprochen: Nicht Gerechte zu rufen bin ich gekommen, sondern Sünder zur Sinnesänderung. Denn der himmlische Vater will lieber die Sinnesänderung des Sünders als seine Bestrafung.

I, 27 a. Ferner sind wir, damit wir uns keines Unrechts und keiner Gottlosigkeit schuldig machen, gelehrt worden, daß es eine Schlechtigkeit sei, Neugeborene auszusetzen. Zunächst darum, weil man sie fast alle, und nicht nur die Mädchen, sondern auch die Knaben, zur Unzucht angeleitet sieht. []

I, 29. Zum andern, weil der Fall zu befürchten ist, daß ein ausgesetztes Kind,

wann es nicht aufgehoben wird, umkomme und wir somit Mörder würden. Wir haben vielmehr entweder von vornherein eben zu dem einzigen Zwecke Kinder aufzuziehen eine Ehe eingegangen oder aber, auf eine solche verzichtend, vollständige Enthaltbarkeit uns zur Pflicht gemacht. Und um euch zu überzeugen, daß jene zügellosen Ausschweifungen kein geheimer Bestandteil unserer Religion seien, hat einmal einer der Unsrigen an Felix, den Statthalter von Alexandria, eine Bittschrift gerichtet mit dem Ersuchen, seinem Arzte zu erlauben, ihm die Hoden zu nehmen, da die dortigen Ärzte erklärten, sie dürfen das ohne des Statthalters Erlaubnis nicht tun. Und als sich Felix in keiner Weise zur Genehmigung verstehen wollte, so gab sich der Jüngling, der ledig geblieben ist, mit seinem eigenen und seiner Gesinnungsgenossen Bewußtsein zufrieden. Bei dieser Gelegenheit aber halten wir es nicht für unpassend, andererseits des Antinusa zu gedenken, der (noch) zu unsrer Zeit gelebt hat. Den bequeme man sich aus Furcht als Gott zu verehren, obwohl jedermann wußte, wer er war und wodurch er emporgelommen war.

I, 27b. Und dementsprechend stehen bei allen Völkern eine Menge von Weibern, Androgynen und anderen Schandkerlen zu solcher Ruchlosigkeit feil. Und ihr zieht daraus noch Zinsen, Abgaben und Zölle, anstatt sie in eurem Reiche auszurotten. Und außerdem kann es sich treffen, daß wer sich mit jenen zu schaffen macht, ganz abgesehen von der Gottlosigkeit, Frevelhaftigkeit und Schamlosigkeit seiner Ausschweifung, sich auch noch mit dem eigenen Kinde, Blutsverwandten oder Geschwister vergeht. Manche aber geben sogar ihre eigenen Kinder und Gattinnen preis, andere entmannen zu schändlichen Zwecken vor aller Welt sich selbst und nennen auch noch die Göttermutter die Stifterin ihrer Mysterien. Und endlich findet sich neben jedem von euren vermeintlichen Göttern als bedeutungsvolles Sinnbild und als Gegenstand geheimer Verehrung (Mysterium) eine Schlange dargestellt. Und das, was bei euch öffentlich in Übung und Achtung steht, das schreibt ihr uns zu, als täten wir es fern vom Himmelslicht im Dunkeln, ein Vorwurf, der uns, die wir von solchem Tun weit entfernt sind, keinen Schaden bringen kann, wohl aber denen, die wirklich so tun und dazu noch falsch Zeugnis ablegen.

I, 28. Denn von dem Oberhaupt aller bösen Dämonen, der, wie ihr bei Nachforschung in unsern Schriften finden könnt, bei uns die Schlange und Satanas (Widersacher) und Teufel (Diabolus d. h. Verläumder) heißt, nebst seiner ganzen Heerschar und den ihm anhängenden Menschen hat Christus es vorhergesagt, daß sie ins Feuer zu ewigdauernder Bestrafung gesandt werden sollen. Und der Aufschub, daß Gott die Bestrafung noch nicht vollzogen hat, ist nur um des Menschengeschlechts willen geschehen. Denn Gott weiß, daß noch manche Buße tun und dadurch sich retten werden, und daß andere (die gerettet werden sollen) wohl noch gar nicht geboren sind. Und er hat das Menschengeschlecht zu Anbeginn mit Verstand und mit der Fähigkeit erschaffen, das Wahre zu erwählen und das Gute zu tun, so daß die Menschen allesamt vor ihm keine Entschuldigung haben. []

I, 15b. Über die Pflicht der allgemeinen Menschenliebe aber hat er solches gelehrt: Wenn ihr liebet, die euch lieben, was tut ihr denn da Sonderliches? Tun das doch auch die Hurer. Ich aber sage euch: betet für eure Feinde und liebet, die euch hassen, und segnet, die euch fluchen, und betet für die, welche euch verleumdern.

Auf daß wir aber das Unsrige mit den Bedürftigen teilen und nichts um des Ruhmes willen tun, hat er uns die Weisung gegeben: Gebt jedem, der euch bittet, und den, der von euch borgen will, weiset nicht von euch. Denn wenn ihr denen leihet, von denen ihr zu bekommen hoffet, was tut ihr da Sonderliches? Das tun auch die Zöllner. [] Und: Handelt so nicht, um von den Leuten gesehen zu werden, sonst habt ihr keinen Lohn bei eurem Vater im Himmel!

I, 16. Über die Pflicht aber, langmütig und gegen jedermann dienstfertig und gelassen zu sein, hat er folgende Aussprüche getan: Dem, der dich auf die Wange schlägt, biete die andere auch dar und dem, der dir den Bock oder den Mantel nimmt, wehre nicht. Wer aber dem Zorn sich hingibt, ist dem Feuer verfallen. Jeder, der dich eine Meile zu laufen nötigt, begleite zwei! Es sollen aber eure guten Werke leuchten vor den Menschen, damit sie, wenn sie ihrer gewahr werden, euren Vater im Himmel bewundern.

Widerstand leisten dürfen wir also nicht, und nicht, daß wir es den Schlechten nachtun, hat er gewollt, sondern jedermann durch Geduld und Sanftmut von der Schande und der Lust am Bösen abzubringen ermahnte er uns. Das ist denn auch, wie wir nachweisen können, bei vielen von euch gelungen: Sie haben ihr gewalttätiges und herrisches Wesen abgelegt, überwinden entweder durch die Beobachtung des standhaften Lebens von Nachbarn oder durch die Wahrnehmung der unbegreiflichen Geduld, mit der Reisegenossen Übervorteilungen ertrugen, oder die sie an Leuten erprobten, mit denen sie Geschäfte hatten.

Daß wir in keinem Falle schwören, aber immer die Wahrheit reden sollen, hat er in folgenden Worten gefordert: Schwöret in keinem Fall, es sei aber das Ja ein Ja und das Nein ein Nein! Was darüber ist, ist vom Bösen. Daß aber allein Gott angebetet werden dürfte, hat er in den Worten vorgeschrieben: Das höchste Gebot ist, du sollst den Herrn deinen Gott anbeten und ihm allein dienen aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Kraft, [.]. Und als einer zu ihm trat und ihn guter Meister anredete, erwiderte er: Niemand ist gut, denn allein Gott [.]. Diejenigen aber, deren Leben nicht als seinen Weisungen entsprechend erfunden wird, sollen als Nichtchristen angesehen werden, auch wenn sie mit der Zunge des Christus Lehren bekennen. Denn er hat gesagt, nicht, wer (ihn) bloß mit Worten bekenne, sondern nur, wer auch wirklich die Werke tue, werde das Heil erlangen. Sein Ausspruch lautet nämlich so: Nicht jeder, der zu mir Herr sagt, wird ins Himmelreich kommen, sondern wer den Willen seines Vaters im Himmel tut. Denn, wer mich hört und tut was ich sage, hört auf den, der mich gesandt hat. Viele aber werden zu mir sprechen: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen gegessen und getrunken und Wunder getan? Und dann werde ich zu ihnen sprechen: Weichet von mir, ihr Übeltäter! Dann wird es ein Heulen und Zähneknirschen geben, wenn die Gerechten leuchten werden wie die Sonne, die Ungerechten aber ins ewige Feuer gesandt werden. Denn viele werden kommen in meinem Namen, die äußerlich Felle von Schafen sich umgelegt haben, im Innern aber reißende Wölfe sind. An ihren Werken werdet ihr sie erkennen. Jeder Baum aber, der keine gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Daß aber solche, die nicht seinen Lehren entsprechend leben und sich nur Christen nennen, bestraft werden, verlangen wir auch von euch.

I, 17. Abgaben und Steuern suchen wir allerorten vor andern euren Beamten zu entrichten, wie wir es von ihm gelehrt worden sind. Zu seiner Zeit nämlich kamen einige und fragten ihn, ob man dem Kaiser Abgaben zahlen solle. Er antwortete: Sagt mir, wessen Bild trägt die Münze? Sie sprachen: des Kaisers. Und nun erwiderte er ihnen wieder: So gebet denn dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Darum beten wir Gott zwar allein an, euch aber leisten wir im übrigen willigen Gehorsam, erkennen euch als Könige und als Herrscher der Menschen an und beten, daß ihr neben eurer königlichen Macht euch auch im Besitze vernünftiger Einsicht befinden möget. Wenn ihr aber trotz dieses unsres Gebetes und trotz dieser offenen Darlegung unsrer ganzen Sache unbekümmert um uns bleiben werdet, so sind nicht wir es, die den Schaden davon haben werden. Denn wir glauben, ja wir sind davon fest überzeugt, daß ein jeglicher, sofern es seine Taten verdient haben, im ewigen Feuer seine Strafe finden

und nach Maßgabe der ihm von Gott verliehenen Gaben vor ihm einst Rechenschaft abzulegen haben wird, wie der Christus es in den Worten angezeigt hat: Wem Gott mehr gegeben, von dem wird auch mehr gefordert werden.

I, 18. Denn fasset das Ende all der früheren Könige ins Auge: sie sind so gut gestorben, wie alle andern Menschen. Führt aber das Sterben zu einem Zustand der Empfindungslosigkeit, so wäre das freilich für alle Bösen ein Glück. Da nun aber allen, die gelebt haben, nicht nur die Empfindung verbleibt, sondern auch ewige Bestrafung droht, so dürft ihr es nicht versäumen, euch von der Wahrheit jener Worte überzeugen und durchdringen zu lassen. Daß auch nach dem Tode die Seelen Empfindung haben, davon mögen ja euch überzeugen die Totenbefragungen, die aus den Eingeweiden unschuldiger Kinder gewonnenen Weissagungen, die Beschwörungen menschlicher Geister, das, was die Zauberer Traumsender und Beistände nennen, und überhaupt, was von den auf diesem Gebiete Erfahrenen ins Werk gesetzt wird, ferner die durch abgeschiedene Geister in Beschlag genommenen und gequälten Menschen, die man allgemein Besessene und Tolle nennt, die bei euch berufenen Orakel des Amphilochos, von Dodona und von Pytho und was alles hierher gehört, so auch die Aussprüche der Schriftsteller, des Empedokles und Pythagoras, des Platon und des Sokrates, [] und all derer, die ähnlich, wie sie, sich haben verlauten lassen. So gut wenigstens, wie sie, möget ihr auch uns gelten lassen []; hoffen wir doch selbst unsrer toten und in die Erde gelegten Leiber wieder theilhaftig zu werden, indem wir behaupten, daß bei Gott nichts unmöglich ist.

I, 19. [] Denn wir haben gelernt, daß es besser ist auch an Dinge, die unserer eigenen Natur und überhaupt den Menschen unmöglich sind, zu glauben, als mit den andern ungläubig zu sein; kennen wir doch das Wort unsres Lehrers Jesus Christus: Was bei Menschen unmöglich ist, ist möglich bei Gott. Und: fürchtet euch nicht vor denen, die euch töten und euch danach nichts antun können, fürchtet euch aber vor dem, der nach dem Tode Seele und Leib in die Hölle zu werfen vermag. Die Hölle aber ist ein Ort, wo diejenigen gestraft werden sollen, die unrecht gelebt haben und nicht an die Erfüllung alles dessen glauben wollten, was Gott durch Christus verkündet hat.

I, 20. [] Wenn nun die Ansichten, die wir vortragen, auch mit denen der bei euch hochgehaltenen Dichter und Philosophen übereinstimmen [], warum sind dann wir vor allen andern Gegenstand eines ungerechten Hasses? Denn wenn wir behaupten, daß alles von Gott geordnet und geschaffen sei, so wird man glauben, wir sprechen einen Satz Platons aus; [] wenn wir aber sagen, die Seelen der Ungerechten verfallen, auch nach dem Tode noch mit Empfindung ausgestattet, einer Bestrafung, während die Seelen der Guten, von Strafen frei, ein glückseliges Leben führen, so wird man glauben, wir sagen dasselbe wie Dichter und Philosophen. Lehren wir aber, man dürfte Werke von Menschenhand nicht anbeten, so befinden wir uns in Übereinstimmung mit dem Lustspieldichter Menander und wer sonst diesen Gedanken geäußert hat. Denn sie haben es ausgesprochen, daß der Schöpfer größer ist, als sein Geschöpf.

I, 30. Damit nun aber niemand uns entgegenhalte, was denn hindere (anzunehmen), daß nicht aber der, den wir Christus nennen, als ein Mensch, geboren von Menschen, mit Zauberkunst die Wundertaten, die wir ihm zuschreiben, vollbracht habe und dadurch in den Ruf gekommen sei, Gottes Sohn zu sein, so wollen wir nunmehr den Beweis hierfür antreten, wobei wir uns nicht auf die, welche von ihm erzählen, stützen, sondern auf die, die von ihm geweissagt haben, ehe er in die Welt gekommen ist, denen wir genötigt sind, Glauben zu schenken, weil wir ja ihre Weissagungen mit eigenen Augen erfüllt oder sich noch erfüllen sehen: eine Beweisführung, die unsres Erachtens ja wohl auch euch als die sicherste und richtigste erscheinen wird.

I, 31. Nun sind bei den Juden eine Reihe von Männern als Propheten Gottes aufgetreten [], und ihre Weissagungen, von den Propheten selbst in genauem Wortlaut und in ihrer hebräischen Muttersprache in Büchern aufgezeichnet, wurden von den zu ihrer Zeit regierenden jüdischen Königen, in deren Besitz sie kamen, sorgfältig verwahrt. Als nun Ptolemäus, der König von Ägypten, eine Bibliothek einrichtete und darin die Schriftwerke aus aller Welt zu vereinigen sich bemühte, erfuhr er auch von diesen Weissagungen und wandte sich an den damaligen Judenkönig Herodes mit der Bitte, ihm diese prophetischen Bücher zu senden. Da sandte ihm denn dieser sie in hebräischer Sprache, in der sie, wie schon erwähnt worden ist, niedergeschrieben waren. Dieweil aber die Ägypter ihren Inhalt nicht verstehen konnten, so ließ Ptolemäus ihn durch eine zweite Gesandtschaft ersuchen, ihm Männer zu senden, die sie ins Griechische übertragen sollten. Dies geschah und solchergestalt sind diese Bücher nicht nur bei den Ägyptern bis zum heutigen Tag erhalten geblieben, sondern befinden sich auch allerorten im Besitze aller Juden, nur daß diese, obwohl sie darin lesen, nicht verstehen, was darin gesagt ist. Vielmehr halten sie uns für Gegner und Feinde und suchen uns, gerade wie ihr, wenn sie können, zu töten oder zu steinigen. Davon kann auch die Tatsache überzeugen, daß in dem zu unsern Lebzeiten geführten jüdischen Kriege Barchochebas, der Anführer des jüdischen Aufstandes, die Christen allein zu schrecklichen Martern verurteilt hat, wenn sie Jesum Christum nicht verleugneten und lästerten. In jenen Büchern der Propheten nun haben wir die Voraussagung gefunden, daß Jesus, unser Christus, in die Welt kommen, durch eine Jungfrau geboren werden, zum Manne heranwachsen, alle Krankheiten und Schwachheiten heilen, Tote auferwecken, gehaßt, verkannt und gekreuzigt werden, sterben, wieder auferweckt werden, zum Himmel emporsteigen solle []. Und das ist teils 5000, teils 3000, teils 2000, 1000 und 800 Jahre früher geweissagt worden, als er erschienen ist. Denn wie ein Zeitalter auf das andere folgte, so traten nacheinander immer neue Propheten auf.

I, 32. Moses nun, welcher der erste unter den Propheten gewesen ist, hat wörtlich folgenden Ausspruch getan: Nicht wird es fehlen an einem Herrscher aus Juda noch einem Führer aus seinen Landen, bis der kommt, dem es vorbehalten ist. Und der wird sein die Erwartung der Völker, er, der sein Füllen an einen Weinstock bindet, sein Gewand wäscht in Traubenblut. Lasset ihr es euch nun angelegen sein, genau zu erforschen und festzustellen, bis wann die Juden einen eigenen Herrscher und König gehabt haben: bis zum Erscheinen Jesus Christus', unseres Lehrers und Auslegers der unverständenen Weissagungen []. Juda nämlich war der Ahnherr der Juden, nach dem sie auch Juden benannt werden. Und nachdem Christus erschienen war, seid ihr Könige der Juden geworden und habt ihr ganzes Land in Besitz genommen. [] Und Jesaias, ein anderer Prophet, hat dasselbe mit andern Worten geweissagt, indem er also spricht: Aufgehen wird ein Stern aus Jakob und eine Blume wird entsprossen aus der Wurzel Isai; und auf seinen Arm werden die Völker hoffen. Ein strahlender Stern ist wirklich aufgegangen und eine Blume aus der Wurzel Isai ist aufgesproßt, das ist der Christus. Denn er ist durch eine Jungfrau aus dem Samen Jakobs, des Vaters Judas, des schon erwähnten Ahnherrn der Juden, durch Gottes Kraft geboren worden und sein Ahne ist auch, wie der Spruch besagt, Isai gewesen, der nach seinem Stammbaum ein Nachkomme Jakobs und Judas war.

I, 33. Und nun höret auch, wie Wort für Wort seine Geburt durch eine Jungfrau geweissagt worden ist durch den Jesaias: Die Weissagung lautet: Sieh, die Jungfrau wird im Schoße tragen und gebären einen Sohn, und mit Namen wird man ihn nennen Gott mit uns. []

I, 34. Nun höret aber auch, wie sogar der Ort auf Erden, wo er geboren werden sollte, durch einen andern Propheten, den Micha, vorausgesagt worden ist. Dieser hat nämlich

folgendermaßen gesprochen: Und du Bethlehem, Land Judas, bist mit nichten die kleinste unter den Fürsten Judas; denn aus dir wird ein Führer hervorgehen, der mein Volk weiden wird. []

I, 35. Daß aber der Christus von seiner Geburt bis in sein Mannesalter der übrigen Welt unbekannt bleiben sollte, wie er es wirklich geblieben ist, auch darüber sollt ihr eine Voraussage vernehmen, sie lautet: Ein Knäblein ist uns geboren und ein Jüngling ist uns geschenkt, dessen Herrschaft ruht auf seiner Schulter. []

I, 48. Aber auch, daß unser Christus alle Krankheiten heilen und Tote auferwecken werde, ist geweissagt worden, wie ihr aus folgenden Worten entnehmen könnt: Bei seinem Erscheinen werden die Lahmen springen wie ein Hirsch und die Zunge der Stotternden wird beredt werden, Blinde werden wieder sehen und Aussätzige werden rein werden und Tote werden auferstehen und umhergehen. []

I, 50. Daß er aber auch, nachdem er Mensch geworden, für uns Leiden und Schmach auf sich zu nehmen hatte, [], darüber vernehmet folgende Weissagung: Dafür, daß sie seine Seele in den Tod gegeben, und daß er unter die Missetäter gerechnet worden ist, hat er viele Sünden auf sich selbst genommen und wird den Missetätern sich gnädig erweisen. []

I, 51 []. Aber auch wie vorausgesagt war, daß er in den Himmel emporsteigen sollte, möget ihr vernehmen, die Worte lauten: Tut die Himmelstüre auf, öffnet euch, damit einziehe der König der Ehren! Wer ist dieser König der Ehren? Es ist der Herr, der Starke, es ist der Herr, der Mächtige! Daß er aber auch in Herrlichkeit vom Himmel wiederkommen wird, entnehmet dem, was darüber vom Propheten Jeremias gesagt ist und also lautet: Siehe, wie eines Menschen Sohn kommt er auf den Wolken des Himmels und seine Boten (Engel) mit ihm.

I, 52. Da wir nun den Beweis liefern, daß, was tatsächlich eingetroffen ist, alles schon, bevor es eintraf, durch die Propheten vorausgesagt worden ist, so muß man in bezug auf ähnliche, aber noch nicht eingetroffene Weissagungen der Zuversicht sein, daß sie jedenfalls in Erfüllung gehen werden. [] Denn die Propheten haben ein zweimaliges Kommen des Christus geweissagt; das eine, das schon der Geschichte angehört, als das eines mißachteten und dem Leiden unterworfenen Menschen, das zweite aber alsdann eintretend, wenn er, wie sie verkündet haben, in Herrlichkeit aus den Himmeln herab mit seiner Engelschar erscheinen wird, wobei er auch die Leiber aller früheren Menschen auferwecken wird, []. Daß aber dieses, als künftig eintretend, vorausgesagt ist, wollen wir dartun: Es ist nämlich durch den Propheten Ezechiel also gesagt worden: Verbunden soll werden Gelenk mit Gelenk und Bein mit Bein, und das Fleisch soll wieder nachwachsen. Und jedes Knie wird sich dem Herrn beugen, und jede Zunge wird ihn preisen. []

I, 53. Soviele andere Weissagungen wir auch noch anführen könnten, hören wir doch damit auf in dem Gedanken, daß schon die angegebenen ausreichen, um diejenigen zu überzeugen, welche die Ohren zum Hören und zum Verstehen haben []. Denn aus welchem vernünftigen Grunde sollten wir an einen gekreuzigten Menschen glauben [], wenn wir nicht Zeugnis über ihn vorfinden, die noch vor seiner Menschwerdung und seinem Erscheinen bekannt gegeben worden sind? []. Solch starke, augenscheinliche Belege nun also können bei vernünftiger Überlegung denen, die die Wahrheit hochhalten, nicht am Wahne hängen, und sich nicht von Leidenschaften meistern lassen, Überzeugung und Glauben beibringen.

I, 54. Dagegen bieten diejenigen, welche die von den Dichtern erfundenen Erzählungen vortragen, der lernenden Jugend keinerlei Beweis dar.

II, 14. Und nun ersuchen wir euch, was euch gefällt, durch eure Unterschrift gut-

zuheißeln und dann dieses unser Büchlein ¹ veröffentlichen zu lassen, damit auch die andern mit unsrer Sache bekannt und in den Stand gesetzt werden, sich dem falschen Wahne und der Unkenntnis des Guten zu entreißen. Sie verfallen (sonst) vermöge ihrer eigenen Schuld der Bestrafung []; denn in der menschlichen Natur liegt die Kraft, Gutes und Böses zu erkennen, [] so daß sie [] keiner andern Richter bedürfen.

II, 15. [] Wenn ihr aber unsrem Büchlein die Veröffentlichung gestatten solltet, so möchten wir es allen zu lesen geben, damit sie womöglich anderen Sinnes werden. Haben wir doch einzig um dieses Zweckes willen diese Reden verfaßt. [] Und nun, nachdem wir getan, was in unsern Kräften stand, und auch gebetet haben, daß alle Menschen auf Erden der Wahrheit gewürdigt werden mögen, wollen wir schließen.

I, 68. Und wenn das euch der Vernunft und Wahrheit gemäß zu sein scheint, so achtet es! Erscheint es euch aber als törichtes Gerede, so verachtet es als törichtes Zeug, verhänget aber nicht über Leute, die keines Vergehens schuldig sind, wie über Staatsfeinde den Tod! Denn wir sagen euch voraus, daß ihr, wenn ihr in der Ungerechtigkeit verharren solltet, dem künftigen Gericht gewiß nicht entgehen werdet, und daß wir bei dem Rufe bleiben werden: Was Gott will, das geschehe! [].

Petrusevangelium oder Ägypterevangelium.

Das Evangelienfragment, das im Winter 1886/87 in Akhmim, dem alten Panopolis in Oberägypten, neben Fragmenten aus einer Apokalypse und aus dem Buch Henoch auf einer dem 8. oder 9. Jahrhundert angehörigen Pergamenthandschrift im Grab eines koptischen Mönchs gefunden wurde, hat man alsbald allgemein und mit Recht auf Grund seines eigenen Zeugnisses (vgl. V. 26. 60) für das Petrusevangelium in Anspruch genommen. Dennoch habe ich sofort die Frage aufgeworfen, ob das Fragment nicht mit ebensoviel Recht dem Ägypterevangelium zuzuweisen sei, und ob nicht überhaupt das Petrusevangelium und das Ägypterevangelium für verwandt oder identisch zu halten seien. Ich meinte diese Frage in bejahendem Sinne beantworten zu müssen, und

¹ Griechisch: βιβλίον, wie man Apol. I, 1—60 und II, 1—15 schwerlich heißen kann. Die Erörterungen Veils sind ungenügend (a. a. O. S. 117 u. 135). Zugestanden, daß βιβλίον im amtlichen Sinne (Bittschrift lat. libellus) genommen werden muß, die Grundbedeutung des Wortes wird doch niemals so völlig erkannt worden sein.

da ich heute noch dieser Ansicht bin, möchte ich sie aufs Neue einer kurzen Erörterung unterziehen.

Wenn die Kirchenväter von τὸ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον (Clemens Alex. str. III, 9, 63) oder τὸ ἐπιγραφόμενον κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον (Hippolyt, Philos. v. 7) oder τὸ καλούμενον Αἰγύπτιον εὐαγγέλιον (Epiphanius, haer. 62, 2) reden, so wird dieses Evangelium hiermit bezeichnet nach dem Gebiet, in dem es vornehmlich zu Hause ist. Eigentlich und ursprünglich wird es aber wohl anders geheißen haben. Es wird vermutlich wie die andern Evangelien nach irgend einer apostolischen Autorität benannt gewesen sein. Epiphanius sagt denn auch ausdrücklich, daß gewisse Leute dem Ägypterevangelium diesen Namen gegeben hätten. An und für sich wäre es also sehr wohl möglich, daß das Ägypterevangelium eigentlich τὸ εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον hieß, daß man es aber in kirchlichen Kreisen zumal den vier kanonischen Evangelien gegenüber nicht gern mit diesem Ehrentitel, der ihm eine alles überragende Autorität zu geben schien, auszeichnen wollte, und es darum lieber, dem Gebiet seiner Herkunft und hauptsächlichlichen Verbreitung nach, Ägypterevangelium nannte.

Was nun das Petrus-evangelium betrifft, so kann nicht bezweifelt werden, daß Justin es gekannt hat (vgl. Dial 106, aber auch Apol I, 35. 40 und Dial 97), daß es ums Jahr 200 p. Chr. in Rhossus bei Antiochien und an letzterem Orte selbst Anhänger hatte (Eus. h. e. v. I, 12), sowie daß es in der sogenannten Apostolischen Didaskalia benutzt ist (vgl. Harnack, Bruchstücke des Ev. u. d. Apok des Pe. 2. A. S. 40ff.). Hieraus ergibt sich, daß das Petrus-evangelium in Syrien einige Verbreitung gehabt hat. Allein das gilt ebenso und wohl noch viel mehr von Ägypten. Man hat, wie ich in meinen „Apostolischen Vätern“ (I, S. 461 ff.) gezeigt habe, schon guten Grund, anzunehmen, daß das Petrus-evangelium dem ums Jahr 131 p. Chr. in Alexandrien schreibenden Überarbeiter des Barnabasbriefes bekannt war. Ebenso hat es später Origenes (Tom. X, 17 in Matth. Delarue III, 462) und Dionysius von Alexandrien (Migne, Patr. Graec. X, col. 1599) gekannt. Aber der stärkste Beweis dafür, daß das Petrus-evangelium sich ganz besonders in Ägypten fest eingebürgert hatte, liegt in der Tatsache, daß ein Fragment dieses Evangeliums noch im 8. Jahrhundert p. Chr., wenn nicht später, einem koptischen Mönch in Oberägypten mit ins Grab gegeben wurde. Es wäre also durchaus nicht zu verwundern, wenn das Petrus-evangelium von solchen, die ihm diesen autoritativen Namen nicht geben wollten, Ägypterevangelium genannt worden wäre.

Für die Gleichsetzung von Petrusevangelium und Ägypterevangelium kommen aber noch andere Momente in Betracht. Origenes nennt einmal das Petrusevangelium mit diesem Namen. Aber an der Stelle, wo er neben den kanonischen Evangelien die meisten und wichtigsten außerkanonischen Evangelien aufzählt (Hom. I in Luc.), spricht er nicht vom Petrusevangelium, wohl aber vom Ägypterevangelium. Clemens von Alexandrien, der allerlei außerkanonische Literatur, speziell auch die ἀποκάλυψες Πέτρου und das κήρυγμα Πέτρου kennt, erwähnt doch auffallenderweise niemals das Petrusevangelium, dagegen öfter das Ägypterevangelium (str. III, 6, 45. 9, 63. 64. 66; 13, 92; Exc. Theod. 67). Und wenn Serapion von Antiochien (Eus. h. e. VI, 12) sagt, daß das Petrusevangelium bei den Doketen im Gebrauche sei, so nennt Clemens von Alexandrien (str. 3, 13, 91. 92) den Julius Cassianus das Haupt der Doketen (ἑξάρχων τῆς δοκίσεως) und bezeugt von ihm, daß er das Ägypterevangelium gebraucht habe.

Das alles wird wohl noch nicht jedermann überzeugen. Aber vielleicht setzt uns der in Akhmim gefundene Evangelientext selbst in Stand, die letzten Zweifel an der Identität von Petrusevangelium und Ägypterevangelium zu überwinden.

Zum Eigentümlichsten und Merkwürdigsten in unserm Fragment gehört ohne Zweifel die Beschreibung des Auferstehungsvorgangs. In der Nacht zum Sonntag, während die Soldaten am Grab Wache halten, ertönt eine laute Stimme im Himmel; dieser öffnet sich und zwei Männer in lichtem Glanz kommen herab und gehen auf das Grab zu. Der davor liegende Stein wälzt sich von selbst zur Seite, das Grab öffnet sich und die beiden Jünglinge treten ein. Bald darauf sieht man drei Männer aus dem Grab hervorkommen, wovon zwei den einen stützen, während ein Kreuz ihnen folgt. Die Häupter der beiden reichen bis zum Himmel, das Haupt des von ihnen Geführten ragt noch über die Himmel hinaus. Und vom Himmel hört man eine Stimme, die spricht: Hast du den Entschlafenen gepredigt? worauf vom Kreuz die Antwort vernommen wird: Ja!

Diese Erzählung ist noch sehr der Erklärung bedürftig. Der aus dem Grab Geführte ist jedenfalls der wiedererstandene Sohn Gottes. Daß zwei Männer oder Jünglinge in lichtem Glanz vom Himmel kommen und ihn geleiten, erinnert teils an die zwei Männer in leuchtendem Gewand, die nach Lukas im leeren Grabe stehend gefunden werden, teils an die synoptischen Erzählungen von der Verherrlichung auf dem Berg, wo Moses und Elias aus dem Himmel bei Jesus erscheinen und wo den

Jüngern verboten wird, vor der Auferstehung des Menschensohns hiervon etwas zu erzählen. Eine gewisse Parallele enthält auch die Erzählung von der Erscheinung der drei Männer bei Abraham in Mamre, sofern Philo den obersten der Drei für den Logos erklärt (de Abrah 24). Und Ähnliches findet sich 2 Macc. 3, 22, wo dem Heliodorus, dem Feldherrn des Seleucus, der den Tempelschatz plündern will, ein schrecklicher himmlischer Reiter sich entgegenstellt, begleitet von zwei Jünglingen in glänzendem Gewand.

Wenn gesagt wird, daß das Haupt der Zwei bis zum Himmel reichte, das Haupt des von ihnen Geführten dagegen die Himmel überragte, so kann man dazu Stellen aus der Sapiaientia Salomonis und aus dem Hebräerbrief vergleichen. So heißt es Sap. 18, 16 vom Worte Gottes, daß es auf der Erde stand und den Himmel berührte, während Hebr. 7, 26 (vgl. 4, 14) von Christus, dem wahren Hohepriester, gesagt wird: ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος (vgl. Hermas, Sim IX, 6; Hippolyt, Philos. IX, 13).

Aber nun das Kreuz, das den Dreien folgt und auf die Frage der Himmelsstimme: „Hast Du den Entschlafenen gepredigt“? die Antwort gibt: Ja! Nach einer Erklärung hiervon habe ich mich bisher vergeblich umgesehen. Doch meine ich eine solche nunmehr selber gefunden zu haben. Was hier gesagt wird, läßt sich, wie ich glaube, nur verstehen als ein christlich gewendeter Rest altägyptischer Religionsvorstellungen und Religionsgebräuche. Seit der 12. oder 13. Dynastie war es in Ägypten üblich, daß dem Toten Holz- oder Fayencefiguren in Mumiengestalt mit ins Grab gegeben wurden. Man nahm an, daß sie im Jenseits Leben gewinnen und für den Verstorbenen, wenn er dort zur Arbeit aufgerufen würde, eintreten. Sie werden darum Ušebti d. h. „Antwörter“ genannt.¹ So wird offenbar auch in unserem Texte angenommen, daß das Kreuz den Gottessohn ins Grab und in die Unterwelt begleitet habe, da lebendig geworden und für Christus, als er den Entschlafenen predigen sollte, eingetreten sei. Mit dem Gottessohn geht darum das Kreuz auch wieder aus dem Grab und der Unterwelt hervor, und da es ein „Antwörter“ ist, antwortet es in unserem Texte auf die Frage jener Himmelsstimme: Ja!

Mit denselben altägyptischen Religionsvorstellungen und Religionsgebräuchen hängt es zusammen, daß man in jenem Grab zu Akhmim

¹ Vgl. Lange bei Saussaye 2. A. I, S. 136. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter, S. 136. Erman, Die ägyptische Religion, S. 140. 141. 190.

eine Pergamenthandschrift mit Fragmenten aus dem Petrus-evangelium, der Petrus-apokalypse und dem Buch Henoch gefunden hat. Denn dem ägyptischen Toten wurden auch allerlei Texte ins Grab gelegt, nicht nur magische Formeln und Klagelieder, sondern auch Papyri mit Lektüre zur Unterhaltung und Belehrung.¹

Ägyptischen Ursprungs ist aber weiter überhaupt auch die jener Erzählung vom Kreuz zu Grunde liegende Vorstellung von der den Entschlafenen zu Gute kommenden Hadesfahrt Christi. Denn dieselbe hat offenbar ihr Urbild in der Hadesfahrt des ägyptischen Sonnengottes, der den Bewohnern der Unterwelt Licht spendet und die Seelen der Verstorbenen, die die magischen Formeln kennen, mit sich heraufführt.² Es ist bezeichnend, daß es neben dem Petrus-evangelium eine ebenfalls unter Petrus Namen laufende Schrift, nämlich der erste Petrusbrief (3, 19. 20) ist, wo diese Vorstellung vom descensus Christi ad inferos zuerst sich findet. Es knüpft sich daran von selbst die Frage, welche von beiden Schriften die ältere ist. Doch können wir dieselbe in diesem Zusammenhang auf sich berufen lassen. Hier kommt es für uns vor allem darauf an, hervorzuheben, daß speziell das, was in unserem Text vom Kreuz Christi erzählt wird, genuin ägyptisch ist, daß unser Fragment des Petrus-evangeliums, sofern es jene Erzählung enthält, in Ägypten entstanden und für ägyptische Leser geschrieben sein muß, und daß darum das Petrus-evangelium und das Ägypterevangelium ohne Zweifel identisch sind.³

¹ Wiedemann, a. a. O. S. 136.

² a. a. O. S. 47. 55 ff.

³ Ich kann mich nicht enthalten, nachträglich noch die Vermutung auszusprechen, daß auch die beiden himmlischen Gestalten, die den Auferstandenen aus dem Grabe führen, nichts anderes sind als christlich aufgeputzte ägyptische Götterfiguren. Ich denke dabei an die beiden Götter Wep-wawet „die Wegweiser“. Erman (Die ägypt. Relig. S. 16) vermutet, daß sie so heißen, weil sie den Toten die Pfade in ihr dunkles Reich zeigen. Aber nach Erman S. 178 spielen sie auch sonst als Geleitsmänner im Isis- und Osiriskultus eine Rolle.

Amsterdam.

Daniel Völter.

Bemerkung.

Der Schluß des Aufsatzes von D. W. Bousset, Beiträge zur Achikarlegende wird im nächsten Jahrgang veröffentlicht werden. E. P.

[Abgeschlossen am 31. Oktober 1905.]



**No. 3 meines Verlagsberichts sei
besonderer Beachtung empfohlen**